Der

Idealismus des Parmenides.

Inaugural-Dissertation

der Hohen Philosophischen Fakultät zu München

I. Sektion

zur Erlangung des

Philosophischen Doktorgrades

vorgelegt von

Visvald Sanders

geb. in St. Petersburg.

München 1910.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

Der

Idealismus des Parmenides.

Inaugural-Dissertation

der Hohen Philosophischen Fakultät zu München

I. Sektion

zur Erlangung des

Philosophischen Doktorgrades

vorgelegt von

Visvald Sanders
geb. in St. Petersburg.

München 1910.
Akademische Buchdruckerei von F. Straub.

Genehmigt auf Antrag der Herren Professoren Schneider, Lipps und Rehm.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung 1
§ 1. Zeitalter des Parmenides 2
§ 2. Skepsis des Parmenides 3
§ 3. Die beiden Wege 6
Stellung der späteren Philosophie. Plato, Aristoteles, Christentum, Die Philosophie der Neuzeit . . . 8
§ 4. Das Sein 10
a) Identität von Denken und Sein 11
b) Identität von Einheit und Ganzheit 12
c) Ewigkeit des Seins 14
d) Keine Bewegung 18
e) Identität des Seins 21
f) Das Begrenzte 24
g) Das Leere 28
h) Das Volle und Unteilbare 30
§ 5. Das Nichtseiende 32
§ 6. Parmenides war kein Physiker 37
§ 7. Die Prinzipien 43
§ 8. Das drittte Prinzip 47
§ 9. Die Weltbildung 50
§ 10. Die Logoslehre 55
§ 11. Das Schicksal oder die Notwendigkeit 60
§ 12. Das Sein als Gott 62
§ 13. Der Idealismus 65
§ 14. Parmenides als Dialektiker 74

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545819_0025

Einleitung.

Die Philosophie des Parmenides ist schon vielfach behandelt worden. Besonders in den früheren Untersuchungen über die alte Philosophie wurde mehr auf die philologische Seite Gewicht gelegt, nämlich darauf, daß die überlieferten Fragmente in vollkommener Genauigkeit hergestellt und geordnet werden.

Was die philologische Seite der Fragmente des Parmenides anbetrifft, so ist sie bereits befriedigend entschieden, seitdem Diels die Fragmente der Vorsokratiker sorgfältig gesammelt und herausgegeben hat. Die neueren Forscher über Parmenides beschäftigen sich mehr mit der Darstellung seiner philosophischen Lehre, indem sie verschiedene Ansichten darüber aufgestellt haben.

Wenn nun hier wieder eine neue Abhandlung über Parmenides vorgelegt wird, so geschieht das von einem anderen Standpunkt aus. Es soll hier die Geschichte der Begriffe in Betracht gezogen werden, welche bisher noch wenig berücksichtigt worden ist. Sie ist aber der wichtigste und zugleich der interessanteste Teil in der Geschichte der Philosophie; denn in ihr allein kann eigentlich jeder Fortschritt und jede Entwicklung in der Philosophie gesehen werden. Ohne Untersuchung der Begriffe kann aber keine Philosophie richtig verstanden und gewürdigt werden.

Daher soll die Aufgabe dieser Abhandlung darin bestehen, die allgemeinen philosophischen Begriffe in der Philosophie des Parmenides zu untersuchen und zugleich damit einen Beitrag zur Geschichte der Begriffe zu liefern.

§ 1. Zeitalter des Parmenides.

Die Zeit, in welche die Tätigkeit des Parmenides hineingehört, ist noch nicht sicher bestimmt. Von der Festlegung des Zeitalters hängt die Bedeutung und Auffassung seiner Lehre ab. Da aber die Zeitangaben sich widersprechen, so kann man kein genaues Lebensjahr des Parmenides festsetzen. Auch die platonischen Daten im Theäthet und Parmenides entscheiden nichts. Die Schwierigkeiten können nur gelöst werden, wenn man die Beziehungen der Lehre des Parmenides auf die früheren Philosophen und die Zeitgenossen in Betracht zieht.

Am sichersten ist, daß Parmenides Xenophanes Schüler gewesen ist, da er von ihm die Seinslehre geerbt hat.[1]) Wenn Diogenes auch bemerkt, daß er ihm nicht gefolgt sei (*οὐκ ἠκολούθησεν*),[2]) so besagt das nur, daß er nicht in allen Stücken seine Lehre angenommen hat, sondern in vieler Hinsicht seinen eigenen Weg gegangen ist. Diogenes sagt noch weiter, daß Parmenides sich mehr dem Pythagoreer Ameinias angeschlossen habe. Diese Angabe betrifft aber nur seine Lebensweise, welche der pythagoreischen ähnlich war. Vom pythagoreischen System finden wir nichts in seiner eigenen Lehre, sonder nur in der Scheinlehre, in welcher wir neben den anderen Lehren auch die pythagoreische wiederfinden können.

Zugleich hat Parmenides aller Wahrscheinlichkeit nach die Ionier gehört.[3]) Zeller bestreitet diese Tatsache und will sie als ein Mißverständnis erklären, da das Todesjahr Anaximanders schon um die 58 Ol. fällt und Parmenides nach Diogenes Angabe um die 69 Ol. „blühte". Wenn er aber auch nicht Anaximanders Schüler gewesen ist, so ist er jedenfalls mit dessen Lehre und derjenigen des Anaximenes vertraut gewesen, da die Scheinlehre Beziehungen mit denselben aufweist. Es

[1]) Arist. Metaph. I, 5, 986 b: *ὁ γὰρ Π. τούτου (Ξ') λέγεται μαθητής.*

[2]) Diog. IX, 21: *ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ.*

[3]) Diog. IX, 21.

mag auch sein, daß er dieselben von Xenophanes gelernt hat, da dessen Physik vielfach von Anaximander abhängig ist.

Zuletzt ist es wichtig hervorzuheben, daß Parmenides in der Scheinlehre gegen andere Meinungen kämpft. Wenn wir dieselben näher betrachten, so ergibt sich, daß Parmenides hier die Lehre Heraklits und seiner Schüler im Auge hat. Von Heraklits Schülern ist besonders Pseudohippokrates (de diäta) zu nennen, der in dieselbe Zeit fällt, da sich zwischen ihm und Parmenides enge Berührungen nachweisen lassen.

Also sehen wir, daß Parmenides um die Zeit anzusetzen ist, in der die ionische und heraklitische Lehre in der Blüte standen; denn aus seiner Schrift ist zu ersehen, daß er in einer Zeit gelebt hat, in der viele ausgeprägte Meinungen hervorgetreten waren. Diese Meinungen hat er zusammengefaßt und im zweiten Teile seines Gedichts niedergelegt. Dieses soll nun durch die weitere Untersuchung deutlich gezeigt werden.

§ 2. Skepsis des Parmenides.

Xenophanes muß als der erste Skeptiker angesehen werden. Er zweifelte an der Sicherheit des Wissens, wenn er sagt, daß die Wahrheit unerkennbar sei. Die menschlichen Meinungen sind bloßer Wahn (*δόκος*), da sie nicht das Richtige treffen. Es ist ihnen auch nicht beschieden, das All zu ergründen, weil dasselbe verhüllt ist (*ἀκατάληπτος*). Nur Gott kennt die Wahrheit.[1])

Zeller will hierin keine Skepsis sehen, wenngleich er doch zugibt, daß sie eine „aus einer skeptischen Stimmung“ entsprungene Behauptung sei.[2]) Es ist gewiß wahr, daß Xenophanes noch keine entwickelte skeptische Lehre bietet, aber der Anfang der Skepsis ist bei ihm zu suchen. Denn sonst wären ja die zahlreichen Aussprüche über seine Akatalepsie

---

[1]) Vgl. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 604—608.
[2]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, Bd. I, S. 549—551.

ganz unverständlich. Nach Diogenes wurde er auch zu den Skeptikern gerechnet.[1])

Wie nun bei Xenophanes zuerst die Skepsis anzutreffen ist, so findet sich dieselbe nicht minder bei seinem Schüler Parmenides. Er erneuerte den Skeptizismus und bildete ihn noch mehr aus. Dasselbe kann auch von Melissus und Zeno behauptet werden. Dadurch bekam die sich anbahnende Skepsis eine bestimmte Gestalt. Dieses ist insofern wichtig zu erwähnen, weil die Späteren diese Lehre wiederholen und noch weiter entwickeln. Parmenides war aber der erste, der den Skeptizismus zu begründen versuchte, wenn er sagt, daß die Meinung keine Wahrheit ist. Die Meinung, welche uns die Sinne übermitteln, ist falsch, weil die Sinneswahrnehmungen selbst falsch sind. Daher kann den Sinnen kein Glaube geschenkt werden. Daß Parmenides unter Wahrheit die Erkenntnis verstanden hat, ist wohl vorauszusetzen; aber wir finden bei ihm noch keinen Begriff der Erkenntnis. Auch das Wissen selbst ist ihm nicht bekannt, da dieses Problem noch nicht gestellt ist.

Ferner zeigt sich seine Skepsis noch darin, daß er an der Existenz der Welt zweifelte. Die Welt ist für ihn ein Nichtsseiendes, wie das noch unten näher ausgeführt werden soll. Auch die Wahrheit als Erkenntnis des Alleinseienden ist für ihn nur ein Glaube oder Überzeugung (*πίστις, ἐλπίς*) und keine *γνῶσις* oder *ἐπιστήμη*.[2])

Aber die Fragen, wie wir zur Erkenntnis der Dinge gelangen und ob wir sie überhaupt erkennen können, sind bereits bei ihm aufgeworfen. Das sind die ersten erkenntnistheoretischen Fragen, die uns begegnen. Xenophanes stellte zuerst mit seiner Skepsis diese Fragen auf. Vor ihm wurden aber nur Meinungen ausgesprochen, da es noch keinen Unterschied von Wissen und Meinung gab. Gleichviel gewahrt man in seiner Lehre vom Sein und von der Gottheit noch

---

[1]) Diog. IX, 72.

[2]) Parm. Frg. 1, 30: *πίστις ἀληθής*; vgl. Clem. Strom. 5, 15, p. 653.

keine wissenschaftliche Bestimmtheit. Parmenides dagegen sucht mit seiner Skepsis zu einem gewissen Schluß zu kommen, weshalb dieselbe als eine wissenschaftliche Erkenntnis geltend gemacht werden kann. In der Skepsis liegt der Anfang jeder Philosophie. Mit den Lehrsätzen des Zweifels, der Unsicherheit und Zurückhaltung beginnt jede Erkenntnis. Es ist das wohl eine negative Seite der Philosophie, die zugleich aber auch eine positive nach sich zieht, wie z. B. die sokratisch-platonische Philosophie ebenfalls diese negative Seite aufweist mit dem schließlichen Geständnis des Subjekts, daß es nichts wisse.

So ist also die eleatische Schule besonders durch ihren großen Meister die Geburtsstätte des Skeptizismus. Für das Verständnis der weiteren Geschichte dieses Begriffs ist es notwendig zu bemerken, daß die Eleaten als die ersten die Skepsis eingeführt, ihre Nachfolger Empedokles, Demokrit, teilweise Anaxagoras sie aufgenommen, die Sophisten sie aber erst vollständig zur Weltanschauung ausgebildet haben. Wenn Zeller auch die Skepsis der eleatischen Schule bei allen Späteren nur für eine „angebliche“ hält, und dieselbe erst bei der Sophistik aufkommen läßt, so erklärt er doch nicht, wie die schroffe Skepsis der Sophistik plötzlich entstehen konnte. Die Beziehung zu Heraklit, welche Zeller in der Sophistik nachweist, kann die Skepsis durchaus nicht fruchtbar gemacht haben, da Heraklit kein eigentlicher Skeptiker war. Vielmehr ist anzunehmen, daß die eleatische Schule so weit die Skepsis vorbereitet hatte, daß die Sophistik, welche ja auch Beziehungen zu ihr gehabt hatte, derselben eine festere Gestalt verleihen konnte.

Betreffs der Skepsis des Parmenides führe ich die Stelle bei Cicero an: „Parmenides, Xenophanes, minus bonis quamquam versibus, sed tamen illis versibus increpant eorum arrogantiam, quasi irati, qui cum sciri nihil possit, audeant se scire dicere.“[1])

[1]) Cicero, Acad. quaest. IV, 23; vgl. Plutarch, adv. Col. 26. Nach Sextus, Pyrrh. Hypot. *I.* F‴ 146 werden Parmenides und Melissus zu den Skeptikern gerechnet.

§ 3. Die beiden Wege.

Zwei Wege gibt es bei Parmenides, welche zur Forschung führen. Der eine ist göttlich, der andere menschlich. Es gilt für einen sich zu entscheiden und Parmenides entscheidet sich für den ersteren; denn allein auf diesem, sagt er, kann man zur Wahrheit gelangen. Den beiden Wegen entsprechend gibt es auch eine zwiefache Philosophie (*διστὴν τε τὴν φιλοσοφίαν*); die eine hat zum Inhalt die Wahrheit, die andere die Meinung. Also scheidet Parmenides die Wahrheit von der Meinung, die eine Philosophie von der anderen, das Göttliche von dem Menschlichen. Auf der einen Seite bleibt die Vernunft (*λόγος*) als Kriterium für die Wahrheit, auf der anderen die Sinne (*αἰσθήσεις*) als Kriterium für die Meinung.[1])

Dieser Satz ist von großer Wichtigkeit. Wenn wir auch bei Xenophanes den Gegensatz von Meinung (*δόκος*) und Wahrheit (*σοφίη*),[2]) aber auch bei Heraklit von *νόμοι* und *λόγοι* vorfinden,[3]) so ist hier der Gegensatz noch schärfer zum Ausdruck gebracht. Parmenides setzt nicht allein die Wahrheit der Meinung entgegen, sondern auch die Vernunft den Sinnen. Man soll nicht, wie er zum Schluß seiner Einleitung sagt, den Sinneswahrnehmungen wohl mit Ohren, Augen und Zunge folgen, sondern allein auf die Vernunft hören.[4])

Zeller erkennt diesem Satz auch eine bestimmte Bedeutung zu, indem er hervorhebt, daß die Unterscheidung in der Folgezeit für die Metaphysik und Erkenntnistheorie höchst wichtig geworden sei. Er will aber den Satz als Grundlage des ganzen Systems des Parmenides nicht gelten lassen.[5]) Im Gegensatz

[1]) Diog. IX, 22.
[2]) Xenoph. Frg. 34.
[3]) Herakl. Frg. 114.
[4]) Parm. Frg. 1, 35—37:

νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουὴν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ρηθέντα.

[5]) Zeller, ibid., S. 566.

zu Zeller will ich die Behauptung aufstellen, daß Parmenides auf diese Unterscheidung gerade Gewicht gelegt hat. Denn durch die Scheidung der Vernunft von den Sinnen wird das ganze System begründet. Auch selbst die Einteilung des Lehrgedichts ist nach dieser Unterscheidung vorgenommen. Dasselbe bezeugen die vielen Doxographen, so Diogenes, Plutarch, Alexander, Simplicius und andere.[1]) Anders kann auch das System des Parmenides nicht verstanden werden. Mit der Trennung der Vernunft von den Sinneswahrnehmungen, wie auch der Wahrheit von der Meinung führt er zum erstenmal ein ideales Prinzip ein. Damit ist der Boden für eine neue Weltanschauung geschaffen. Gewiß ist Zeller durchaus zuzustimmen, wenn er meint, daß Parmenides psychologisch diese Unterscheidung noch nicht vollzogen hat, aber immerhin ist bei ihm der Anfang zu suchen; denn die späteren Empedokles, Demokrit und Anaxagoras nehmen diesen Gedanken auf und modifizieren ihn nach dieser und jener Seite. So finden wir z. B. bei Demokrit gerade dieselben Formen der Erkenntnis, welche er als *διάνοια* oder *γνησίη* und *σκοτίη* benennt; ebenso wie Parmenides schreibt er der ersteren die Wahrheit zu, der anderen aber nicht. Demokrit hat aber zugleich eine psychologische Begründung, wie überhaupt die Nachfolger des Parmenides sich mehr mit den psychologischen Fragen beschäftigen.[2])

Hier sei noch kurz bemerkt, daß der Versuch H. Diels, die Begriffe Vernunft (*ἀλήθεια*) und Meinung (*δόξα*) zu personifizieren, durchaus verfehlt ist.[3]) In der Einleitung des Gedichts könnten diese Begriffe allerdings noch bildlich verstanden werden; da aber Parmenides dieselben weiter ausdrücklich hervorhebt und scheidet, so kann von einem bildlichen Ausdruck gar keine Rede sein. Auch die Sprachform *ἀτρεκές* oder *ἀτρεμὲς ἦτορ* läßt keine Personifikation zu. Durch das Beiwort *εὐκυκλής* ist jede personifizierte Vorstellung ausge-

[1]) Diog. IX, 22; Plut. adr. Col. 13 p.; Alex. in Metaph. A. 3, 984 b, 3: Simpl. phys. 30, 13.

[2]) Demokr. Frg. 11. Sext. VII, 138—139.

[3]) H. Diels, Parmenides Lehrgedicht, S. 56.

schlossen.[1]) Parmenides hat vielmehr mit diesen Worten etwas ganz anderes gemeint, nämlich er wollte damit den Gegensatz von Wahrheit und Meinung nur noch klarer zu verstehen geben. Wie das Sein stetig ist, so ist auch die Wahrheit, die das Sein erforscht, stetig. Die Wahrheit ist etwas Bleibendes, deren Charakter die Unbeweglichkeit ist, wogegen die Meinungen des Menschen, welche durch die Gewohnheit der Sinne verführt werden, beweglich sind. Daher wählt Parmenides diesen bildlichen Ausdruck.

Stellung der späteren Philosophie.

Plato.

Für die Geschichte der Begriffe ist es interessant weiter zu zeigen, wie dieser Unterschied von Vernunft und Sinneswahrnehmung in die spätere Philosophie aufgenommen wurde. Wir finden ihn wieder bei Plato, der diesen Unterschied noch genauer bestimmt. Es gibt nach ihm zwei Erkenntnisarten, eine wissenschaftliche (*νοῦς*) und eine sinnliche Meinung (*δόξα*), aber nur die erstere ist fähig, die Wahrheit zu erfassen. Die Tätigkeit des Geistes, welche sich in der Kunst der Dialektik erweist, erschließt das wahrhaft Seiende (*τὸ ὄντως ὄν*). Somit ist die Dialektik die eigentliche Wissenschaft des Seins.[2]) Wenn bei Plato auch derselbe Unterschied, welchen wir bei Parmenides antrafen, sich findet, so ist bei ihm die Tätigkeit des Geistes bereits untersucht und dementsprechend die psychologische Frage unterschieden.

[1]) Parm. Frg. 1, 28—30:

χρεὼ δὲ σε πάντα πυθέσθαι
ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

[2]) Plato, Theät. XXX D: *ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.* Vgl. Philel. XXXV E.

Aristoteles.

Aristoteles folgt in dieser Frage seinem Lehrer. Die Wahrheit liegt im Denken, weshalb auch die Philosophie die Wissenschaft der Wahrheit zu nennen ist.[1]) Nur die Vernunft (*νοῦς*) allein vermag die Wahrheit zu erforschen, nicht aber die Sinne (*αἰσθήσεις*) und die Meinung (*δόξα*). Das ist eben die Tätigkeit der Vernunft, worin sich auch ihr Leben offenbart. Ihre Tätigkeit ist aber göttlich, da sie selbst göttlich ist und jeder, insofern er an ihr teilnimmt, genießt die Göttlichkeit, was aber den Menschen wenig beschieden ist.[2])

Das Christentum.

Bei Parmenides finden wir zugleich noch eine interessante Andeutung, nämlich er bezeichnet die Wahrheit als Licht. Der göttliche Weg, der zur Wahrheit führt, führt zugleich zum Licht (*εἰς φάος*), aus den Wohnungen der Nacht zum Tageslicht.[3]) Auch in der christlichen Lehre wird die Wahrheit als Licht vorgestellt, welches zugleich als der höhere Weg angesehen wird, denn derselbe führt zu Gott. Der niedrige sinnliche Weg, mit welchem alle Übel verknüpft sind, kann die Wahrheit nicht in sich fassen. Darum steht auch der Geistesweg viel höher, weil mit ihm die Tugenden vereint sind. So wird auch Christus bei Johannes selbst als der rechte Weg, die Wahrheit und das Licht hingestellt.[4]) Das Leben des Geistes und seine Tätigkeit fehlen noch ganz bei Parmenides und nur allmählich wird die Psychologie des Geistes entwickelt, bis sie in Plato und Aristoteles schon einen bestimmten Abschluß findet.

---

[1]) Arist. Metaph. A. a. 993 b: *ὀρθῶς δ' ἔχει καὶ τὸ καλεῖσθαι τὴν φιλοσοφίαν ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας.*

[2]) Eth. Nicom. X, 7: *ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.*

[3]) Parm. Frg. 1, 10.

[4]) Joh. 8, 12: *Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου* etc.; Joh. 14, 6: *Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή.*

Die Philosophie der Neuzeit.

Werfen wir einen Blick auf die neuere Philosophie, so sehen wir, daß die Unterscheidung von Sinneswahrnehmung und Vernunft auch in ihr eine große Rolle gespielt hat. Es ist gerade die Hauptfrage in der neuen Philosophie, wem man die Superiorität einräumen soll, ob der Vernunft oder den Sinneswahrnehmungen, d. h. mit anderen Worten dem Denken oder der Erfahrung. Die Frage wurde bald so, bald anders entschieden. Descartes trat für die alte Ansicht ein, daß das Denken das Prinzip der Erkenntnis sei. Alles dasjenige, was klar und deutlich gedacht wird, entspreche der Wirklichkeit. Dieser Ansicht traten die englischen Empiriker, so insbesondere Locke entgegen. Seine Philosophie ruht auf dem Satz, daß alle menschliche Erkenntnis aus der Erfahrung stamme. Der Verstand sei nur ein leerer Raum, eine tabula rasa. So wurden zwei sich widersprechende Ansichten festgehalten. In Kants Kritik der reinen Vernunft sehen wir ein gewisses Kompromiß dieser beiden gegenüberstehenden Ansichten. Als Quellen der Erkenntnis bezeichnet er wie die Erfahrung, so auch das Denken, oder wie er sie selbst nennt „Sinnlichkeit“ und „Verstand“. Damit wurde die Frage in gewissem Sinne gelöst und der dualistische Charakter der Erkenntnis anerkannt. Dennoch herrschte nach Kant der alte Intellektualismus in der Philosophie Hegels, die mit seiner nach seinem Namen genannten Dialektik vielfach an die platonisch-aristotelische und eleatische erinnert.

§ 4. Das Sein.

Den Mittelpunkt der parmenideischen Philosophie bildet die Lehre vom Sein. Bei Xenophanes ist schon der Begriff des Seins anzutreffen, weshalb er auch von Teichmüller als der erste Metaphysiker bezeichnet wurde.[1]) Doch ist der Begriff bei ihm nicht weiter ausgebildet. Untersuchungen über das

[1]) Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 608—613.

Wesen der Gottheit ergaben ihm zugleich seinen Seinsbegriff; nicht aber hat er das Sein für sich untersucht. Darum gehört dem Parmenides das Verdienst, die Seinslehre als solche angefaßt zu haben. Die Lehre vom Sein ist nun auch für die spätere Philosophie von größter Bedeutung gewesen, weil durch sie der Philosophie eine neue Bahn gezeigt wurde. Daher haben wir dieselbe näher ins Auge zu fassen.

a) Identität von Denken und Sein.

Der erste Weg führt zur Wahrheit, deren Inhalt das Sein bildet. Nur mit der Vernunft kann man das Sein, nämlich die Wirklichkeit der Dinge erschließen. Auf dem Wege der Vernunft kommen wir zur Erkenntnis, daß das Sein da ist, also eine Existenz hat. Das Sein ist nicht allein ein Gedachtes, sondern zugleich etwas Seiendes. Das Denken steht mit dem Sein zusammen, so daß das Eine ohne das Andere nicht möglich ist; was gedacht wird, muß auch zugleich existieren. Daher ist das Denken identisch mit dem Sein. Dieses wird von Parmenides in dem Satze „*το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*“ klar ausgedrückt. Dieser Satz ist nicht mit Zeller zu übersetzen: „Denn dasselbe kann gedacht werden und sein“ oder mit Diels: „Das Seiende denken und sein ist dasselbe.“[1]) Beide Übersetzungen sind fehlerhaft. Gegen Zeller muß man bemerken, daß *νοεῖν* nicht gedacht werden, sondern nur „denken“ bedeutet; ebenso darf *ἐστί* nicht „mit kann“ übersetzt werden. Diels führt das Seiende (*ὄν*) herein, welches im Text nicht steht, sondern *εἶναι* und läßt es unlogischerweise in Verbindung mit „denken“ als Objekt, dagegen mit „Sein“ als Subjekt stehen. Der Satz ist vielmehr einfach zu übersetzen: „denken und sein ist dasselbe“, wie das auch von Gomperz und Kinkel gefaßt wird.[2]) In demselben Sinn sind die Worte von dem Überlieferer derselben verstanden worden.[3])

[1]) Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, I. Bd., S. 117.

[2]) Gomperz, Griechische Denker, I. Bd., S. 145; Kinkel, Geschichte der Philosophie, I. Bd., S. 145.

[3]) Plotin, Enn. V, 1, 8 . . . : *εἰς ταὐτὸ συνῆγεν ὂν καὶ νοῦν.*

Die Identität von Denken und Sein wird noch weiter dadurch bestätigt, daß die Realität oder Existenz eines Dinges gedacht und infolgedessen auch ausgesprochen werden kann, da bei Parmenides auch *λέγειν* mit *εἶναι* identisch ist; denn was nicht ausgesprochen werden kann, ist das Nichtseiende.[1]) Nun wird aber von der Vernunft nur das Sein als einziges Objekt gedacht; daher existiert das Sein ebenso wie das Denken desselben.[2]) Denn da das Ziel des Denkens nur einen Gegenstand betrifft, so fällt der Gegenstand mit dem Denken zusammen, also denkt das Sein sich selbst.[3])

Daß dieser Gedanke in dem weiteren Verlauf der Geschichte der Philosophie eine große Rolle spielt, ist allgemein bekannt: ich brauche nur auf Aristoteles, Anselm, Descartes und die neueren Idealisten hinzuweisen.

b) Identität von Einheit und Ganzheit.

Durch die Vernunft wird das Sein als eins erkannt. Ebenso wie Xenophanes das Eine dem Vielen gegenüberstellt, so stellt auch Parmenides das Sein dem Vielen gegenüber. Doch ist ein Unterschied zwischen der Lehre des Xenophanes und seines Schülers zu konstatieren. Bei Xenophanes wird dem Sein die Einheit deshalb zugeschrieben, um dasselbe der Welt gegenüber als selbständig hinzustellen. Nur die Welt zeigt uns die Vielheit, für Gott gibt es aber keine Vielheit. Es gibt keine

[1]) Parm. Frg. 6, 1: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι.*
Parm. Frg. 4, 7: *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τὸ γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις.*

[2]) Simpl. Phys. 31r, 20: *τὸ δὲ ἕν ὂν ταὐτὸν εἶναί φησι νοεῖν τε καὶ νοητόν καὶ νοῦν*; 19r, 20: *εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἴπῃ ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστι, πάντῶν εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος.*

[3]) Parm. Frg. 8, 34: *ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα.*
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐοντος, ἐν ὧι πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν.

Vgl. Simpl. Phys. 19r, 35: *ἕνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἐστί τὸ νοεῖν τέλος ὂν αὐτοῦ*; 19r, 20: *ἀλλὰ καὶ τὸ πάντων ἕνα καὶ τὸν αὐτόν εἶναι λόγον τὸν τοῦ ὄντος ὁ Π'. φησίν.*

Götter, sondern nur einen Gott. Also deduziert Xenophanes die Einheit des Seins rein theologisch.[1])

Anders Parmenides. Bei ihm wird die Einheit dialektisch gefunden. Alles dasjenige, was nur gedacht wird, besteht im Sein; außer dem Sein, welches durch das Denken erkannt wird, kann es kein anderes Sein mehr geben. Ein solches Sein wäre ein Nichtsein und könnte nicht ergründet werden. Somit muß das Sein ein einziges sein. Alles sonstige, was noch vom Sein unterschieden und von den Sinnen wahrgenommen wird, existiert nicht, weil es nichts ist. Das Eine ist zugleich Alles (*πᾶν — ἕν — οὖλον — μονογενές*).[2]) Daher gibt es keine Vielheit. Das Viele erscheint wohl den Sinnen und wird durch Augen und Ohren verschieden wahrgenommen, demselben entspricht aber kein Sein.[3]) Von der Vernunft kann das Viele nicht gedacht werden und daher ist es auch nicht.

Diese Lehre steht im Gegensatz zu Heraklit, welcher behauptete, daß das Eine zugleich das Viele, das Ganze zugleich Nichtganze, Tod zugleich Leben sei.[4]) Ob Parmenides mit der Identität des Einen mit dem Ganzen an dieser Stelle eine Polemik gegen Heraklit führt, kann nicht mit Bestimmtheit gesagt werden. Patin will in den Prädikaten zu dem Sein (*μονογενές οὖλον*) ausdrücklich eine polemische Wendung gegen Heraklit sehen. Daß Parmenides überhaupt gegen Heraklit polemisiert, ist zweifellos, was ich noch weiter eingehender ausführen werde. An dieser Stelle möchte ich keine direkte Polemik sehen, da diese Prädikate schon bei Xenophanes gefunden werden können und Parmenides dieselben von seinem Lehrer übernommen hat. Daß *οὖλον* neben *μονογενές* steht, kann noch kein entschiedener

---

[1]) Xenoph. Frg. 23: *εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος.*

[2]) Parm. Frg. 8, 4: *οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἠδ' ἀτέλεστον.* Vgl. Plato, Theät. XXVII, 180 E ...: *ὡς ἕν τε πάντα ἐστί*; Simpl. Phys. 27r, 45: *τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐδέν ἐστίν.*

[3]) Parm. Frg. 8, 36: *οὐδὲν γὰρ (ἦν) ἐστιν ἢ ἔσται*
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος.

[4]) Herakl. Frg. 51: *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον (ἑν) ἑωυτῶι ὁμολογέει*; 10: *ὅλα καὶ οὐχ ὅλα*; 88: *ταὐτό τ' ἔνι ζῶν καὶ τεθνηκός.* Vgl. Plato, Soph. XXX.

Grund sein, dieselben Prädikate auf die nebeneinanderstehenden Verbindungen Heraklits zu beziehen, als ob Parmenides in der Zusammenstellung der Merkmale des Seins Heraklit nachahmte.[1]) Jedenfalls ist die Lehre des Parmenides das Gegenteil zu dem, was von Heraklit gelehrt wurde; jeder Gegensatz braucht aber nicht immer schon eine polemische Absicht zu sein. Gleichwohl ist es möglich, daß Parmenides auch an dieser Stelle an Heraklit gedacht hat, da er des weiteren ihm gegenübertritt.

c) Ewigkeit des Seins.

Die Ewigkeit des Seins wurde schon von Parmenides Vorfahren vielfach gelehrt. Das Prinzip (*ἀρχή*) wurde als zeitlos angenommen. Die Welt entsteht und muß im Laufe der Zeit vergehen, das Prinzip ist aber unvergänglich. So hat schon Thales die Ewigkeit des Prinzips gelehrt, indem er das Wasser zum Prinzip bestimmte. Ewig ist aber dasjenige, was keinen Anfang und kein Ende hat, also unentstanden ist. Deshalb ist das Prinzip zugleich göttlich, wie Thales es erklärte.[2]) Diese bestimmte Lehre des Thales wurde von Anaximander nur mit der Veränderung aufgenommen, daß er das Prinzip zum *ἄπειρον* umsetzte, demselben aber ebenso die Zeitlosigkeit und Ewigkeit zuschrieb. Ebenso wiederholte sich dasselbe Unendlichkeitsprinzip bei Anaximenes nur mit dem Unterschied, daß das Unbegrenzte als Luft auftrat.

Verfolgen wir weiter die Geschichte der Begriffe des Ewigen und Unendlichen, so kommen wir zu Xenophanes, der ebenso seinen neuen Begriff, nämlich das Sein, welches er an Stelle des einen Prinzips stellte, ewig nannte. Bei ihm finden wir schon die Ewigkeit des Seins weiter untersucht. Er verwirft den Begriff des Prinzips in Bezug auf das Sein, weil es keine Anwendung auf das Sein finden kann. Das Sein ist selbst kein Prinzip, es hat kein Element und bleibt unbeweglich; die Prinzipien und Elemente sind nur auf die Welt zu beziehen,

[1]) Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, S. 538.

[2]) Diog. I, 36: *τί τὸ θεῖον, ‘τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν’.*

weil die Welt den Veränderungen unterworfen ist und ohne Prinzipien nicht erklärt werden kann. Das Sein braucht aber kein solches Prinzip zu haben. Diese Lehre des Xenophanes über die Ewigkeit des Seins will Parmenides noch von einer anderen Seite her ergänzen und weiter ausführen. Da er das Eine schlechthin betonte und dasselbe mit dem All identifizierte, so ist für ihn kein anderes Sein mehr möglich. Nur das Sein ist vorhanden, sonst nichts. Wie kann da noch eine Frage betreffs des Entstehens und Vergehens erhoben werden? Woher sollte dasselbe entstehen, da es doch eins ist und außer ihm es nichts gibt? Deshalb kann vom Entstehen oder Vergehen keine Rede sein. Das Sein ist zeitlos.[1])

Vorher hat niemand so ausdrücklich die Zeitlosigkeit des Seins betont, wie Parmenides, wenn er sagt: „es war nicht und wird nicht sein, da es allzusammen jetzt ist".[2]) Die alleinige Gegenwart ist die Zeitlosigkeit. Das Sein hat weder Zukunft noch Vergangenheit. Denn wenn es war, so war es etwas, und daher kann es nicht mehr werden.[3]) Stellt man aber dennoch die Frage, wann es geworden ist, und will man dafür einen bestimmten Zeitpunkt annehmen, so ist jedoch für solche Annahme kein Grund und Notwendigkeit vorhanden. Denn es fragt sich sofort, warum es gerade in diesem Moment und nicht früher, nicht später entstanden ist — was für ein Grund wäre dafür anzugeben? Die einzige Antwort könnte lauten — „Nichts". Allein Nichts ist nichts und aus nichts kann nichts entstehen.[4])

---

[1]) Arist. Phys. I, 8, 191 a: *καί φασιν οὔτε γύνεσθαι τῶν ὄντων οὐδέν, οὔτε φθείρεσθαι.* Arist. Phys. de coelo III, 1: *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν.*

[2]) Parm. Frg. 8, 5: *οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν.*

[3]) Arist. Phys. ibid.: *οὔτε γὰρ τὸ ὂν γίνεσθαι· εἶναι γὰρ ἤδη. Ἔκ τι μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι.* Vgl. Parm. Frg. 8, 16:

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
** * * οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω*
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν.

[4]) Parm. Frg. 8, 12: *οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς*
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδηισιν.

Diese interessante Lehre, daß aus nichts nichts werden kann, kommt bei Parmenides zum erstenmal vor, was für die weitere Geschichte der Begriffe von großer Wichtigkeit ist. Wenn wir dieselbe Lehre später wieder finden, so z. B. besonders bei Lukrez, welcher dieselbe in den Vordergrund seiner Lehre gerückt hat, so ist das der parmenideische Gedanke, obgleich Lukrez sein „ex nilo nil“ nicht auf das Sein schlechthin, sondern auf die Natur bezog.[1])

Das Sein als zeitlos muß nicht nur allein unentstanden sondern auch unvergänglich sein. Der Beweis für die Unvergänglichkeit des Seins liegt in dem Beweis für das Unentstandensein. Ein spezieller Beweis, welchen Zeller vermißt, ist daselbst schon gegeben.[2]) Was geworden ist, existiert nicht; was aber da ist, bleibt ewig existierend. Nun gibt es in Wirklichkeit allein das Seiende, daher kann es keinem Entstehen noch Vergehen unterworfen sein; denn was Sein ist, bleibt unveränderlich und kann nicht aufhören zu existieren. Wodurch sollte es auch untergehen, da kein Sein außer ihm existiert? Die Notwendigkeit, in welcher sich das Sein befindet, läßt kein Vergehen zu, daher bleibt der Untergang des Wirklichen undenkbar.[3])

Hierher sei noch auf die Stellung des Parmenides zu Heraklit betreffs dieser Lehre hingewiesen. Auch Heraklit hat kein Entstehen und Vergehen gelehrt. Er erklärte, daß die Welt (*κόσμος*) weder von den Göttern noch von den Menschen gemacht sei, sondern sie war immer, ist und wird sein als ein ewig lebendiges Feuer, nach Massen brennend, nach Massen verlöschend.[4]) Da ihm der Begriff des Seins noch fehlte, so

---

[1]) Lucr. De rer. nat. I, 150: nullam rem e nilo gigni divinitus umquam.

[2]) Zeller, ibid., S. 561, Anmerkung 1.

[3]) Parm. Frg. 8, 3: *ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν.*
Parm. Frg. 8, 20:
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐὸν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ'(ι), οὐδ' εἰ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

[4]) Herakl. Frg. 30: *κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν*

bezog er die Ewigkeit auf die Einheit des Universums, welches als Prinzip ohne Anfang und Ende sein muß.

Interessant ist es nun, den Satz des Parmenides über die Zeitlosigkeit des Seins mit der Zeitlosigkeit des Prinzips bei Heraklit zu vergleichen. Parmenides sagt: „es war nicht und es wird nicht sein, da es jetzt allzusammen ist“. Offenbar verneint er die positive Aussage Heraklits über das Ewige.[1]) Ich schließe mich Patin an, der meint, daß in diesem Satze Parmenides Heraklit im Auge gehabt hat. Die heitere Redewendung läßt mit Wahrscheinlichkeit schließen, daß Parmenides an dieser Stelle eine Polemik führt.[2]) Mit diesem Satze will er die absolute Zeitlosigkeit dem Sein zuschreiben, während Heraklit im Sein noch gewisse Zeitunterschiede annimmt. Dieser Satz ist insofern wichtig, als damit mit besonderem Nachdruck im Gegensatz zu Heraklit hervorgehoben wird, daß es für das Sein keine Zeit, sondern nur Existenz gibt. Also sehen wir, daß Parmenides überhaupt keinen Begriff von Zeit hat und er daher die Zeit überhaupt leugnet, da sie für ihn etwas Nichtseiendes ist; denn sie gehört in die sinnenfällige Welt, nicht in die Wirklichkeit.[3])

Aristoteles sagt, daß Parmenides und Melissus überhaupt (ὅλως) jedes Entstehen und Vergehen leugneten.[4]) Also bezieht sich diese Leugnung nicht allein auf das Sein, sondern auch auf die Welt, welche für Parmenides und Melissus nur ein Schein war. Die Vorgänger des Parmenides lehrten, daß das Weltall (κόσμος) ewig ist, aber innerhalb des Alls Veränderungen vorkommen, daß die Dinge entstehen und wieder vergehen. Darin stimmen alle von Thales bis Heraklit überein. Nun tritt aber Parmenides dieser Lehre entschieden entgegen.

οὔτε ἀνθρώπων ἐνόησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

[1]) Bei Melissus ist dieselbe Aussage etwas anders: ἀεὶ ἦν ὅτι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται.

[2]) Patin, ibid., S. 536.

[3]) Proklus VI, 215: ὁ Π'. δεικνύς ὅτι τὸ ἓν ἄδεκτον χρόνου.

[4]) Arist. de coelo III, 1.

Für ihn existiert überhaupt kein Entstehen und Vergehen weder im Sein noch außerhalb des Seins. Das All ist zeitlos und einzig, daher wird die Vielheit, mit welcher jedes Entstehen und Vergehen verknüpft ist, verworfen, da sie nichts ist. Mit dieser Lehre bekämpft er die frühere Lehre, nicht allein die des Heraklit, sondern auch die der Anderen. Daher erklärt sich die in recht polemischer Art gefaßte Wendung bei der Ausführung der Lehre vom Sein.

Interessant ist hier zu bemerken, daß Patin, der überhaupt überall die Spuren der Polemik des Parmenides mit Heraklit aufzufinden sucht, zeigt, daß an dieser Stelle Heraklit deutlich gemeint sein muß, nämlich der Ausdruck *γένεσις ἀπέσβεσται*[1]) erinnere an Heraklits *ἀποσβεννύμενον μέτρα*. Damit soll das Feuer Heraklits, welches nur nach Massen brennend, nach Massen verlöschend und zugleich ewig ist, gemeint sein. Parmenides wolle hier ein Hohnwort dagegen sagen mit dem Ausdruck „verlöscht auf immer".[2]) Ich glaube aber, daß dieser Teil über Entstehen und Vergehen sich nicht allein auf Heraklit, sondern ebenso auf die Vorgänger bezieht, da sie ja ebenfalls dasselbe wie Heraklit lehrten.

d) Keine Bewegung.

Mit der Lehre von der Unveränderlichkeit steht im Zusammenhang die von der Unbeweglichkeit des Seins. Wir sind gewohnt, bei den Alten immer die Bewegung als Prinzip vorauszusetzen, da beinahe alle durch Bewegung die Dinge entstehen und vergehen lassen. Thales nahm schon eine bewegende Kraft (*δύναμις κινητική*) an[3]) und Anaximander legte seinem Prinzip (*ἄπειρον*) ewige Bewegung bei.

Die Eleaten scheinen aber in dieser Hinsicht von den Ioniern abgewichen zu sein. Aristoteles sagt ausdrücklich, daß Xenophanes der erste gewesen sei, der die Bewegung leugnete.[4])

[1]) Parm. Frg. 8, 21: *τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.*
[2]) Patin, ibid., S. 555—556.
[3]) Aët. de plac. phil. I, 7, 11.
[4]) Arist. Metaph. I, 5, 986 b.

Diese Leugnung bezieht sich aber nur auf das Sein. Während das Eine unbeweglich in seinem Orte verbleibt, bewegt sich das Viele in der Welt. Spricht also Xenophanes die Bewegung dem Sein ab, so will er doch die Bewegung nicht ganz verwerfen, wie dieses seine Nachkommen getan haben. Dadurch unterscheidet sich aber die neue Lehre des Parmenides, daß er wie seine Schüler überhaupt jede Bewegung aufhob. In seinem Gedichte wird die Unbeweglichkeit des Seins besonders durch das Prädikat *ἀτρεμές* gekennzeichnet, wenngleich bei ihm auch der gewöhnliche Ausdruck *ἀκίνητον* sich findet.[1]) Wie soll nun das Prädikat *ἀτρεμές* erklärt werden? Wir haben das Wort *ἀτρεμές* bereits mit *ἦτορ* verbunden so erklärt, daß damit das Unerschütterliche, Feststehende, Bleibende besonders betont werden soll. Wie die Wahrheit, so auch das Sein sollen hier ihrem Wesen nach gekennzeichnet werden. Parmenides präzisiert immer klar und konsequent seine Stellung im Gegensatz zu den Früheren und wenn er sich hier eines besonderen Ausdrucks bedient, so ist seine Absicht, die Unveränderlichkeit des Seins konkreter hervorzuheben.

Patin erklärt, daß Parmenides mit diesem Ausdruck insbesondere gegen Heraklit auftrete, indem er das *δια-ξυμφερόμενον* des Heraklit im Sinne habe.[2]) Dies scheint mir nicht recht zutreffend zu sein, da doch Parmenides an dieser Stelle gar nicht an das Viele und Verschiedene denkt, sondern vielmehr die Stetigkeit des Seins behauptet. Das Sein ist unerschütterlich und fest, es kann sich nicht bewegen, seinen Ort verändern und so seine Wesenheit verlieren, wie das Sein des Heraklit. Man könnte hier vielmehr an das *πάντα ῥεῖ* denken, da das All des Parmenides unbeweglich bleibt und nicht fließen

[1]) Parm. Frg. 8, 4: *οὖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμες ἠδ' ἀτέλεστον.*
Parm. Frg. 27: *αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν.*
Parm. Frg. 38: *οὖλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι.*
Vgl. Aët. I, 24: *Π'. καὶ Μ'. ἀνήιρουν γένεσιν καὶ φθορὰν διὰ τὸ νομίζειν τὸ πᾶν ἀκίνητον*; vgl. auch Plat. Theät. XXIX.

[2]) Herakl. Frg. 10: *συνάψιες ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον συνᾶιδον διᾶιδον, καὶ ἐκ πάντων ἕν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.* Vgl. Patin, ibid., S. 538.

kann. Diese Lehre wird auch noch weiter durch die Identität des Seins von Parmenides besonders scharf bekämpft.

Parmenides war der erste, der die Bewegung schlechthin leugnete. Daher wird er und Melissus von Aristoteles getadelt, da sie in dieser Frage gar nicht physikalisch geurteilt hätten.[1]) Warum hat aber Parmenides überhaupt die Bewegung aufgehoben? Zeller sieht hiefür keine Erklärung. Mir scheint aber die Erklärung ganz selbstverständlich zu sein. Das Sein als solches wird von Parmenides als schlechthin unentstanden und unvergänglich bewertet. Aber auch innerhalb des Seins kann nach ihm kein Entstehen noch Vergehen stattfinden; jedes Entstehen oder Vergehen wird nur von menschlicher Meinung für wirklich gehalten, in Wahrheit gibt es aber so etwas nicht.[2]) Außer dem Sein ist nichts vorhanden; es muß daher das Sein als das Eine und Ganze unveränderlich sein; denn, wenn das Sein sich verändern und seinen Ort wechseln sollte, so müßte es sich zersplittern und also Teile haben. Es müßte dann zunehmen oder abnehmen oder wachsen gleich dem Feuer des Heraklit,[3]) welches wachsen kann, wie Parmenides sagt.[4]) Somit ist die Bewegung mit dem Entstehen und Vergehen verknüpft. Sobald das Sein sich bewegen würde, so müßte das Entstehen und Vergehen zugegeben werden; aber dann würde das Sein nicht mehr eins, sondern vieles sein, was nicht möglich ist. So lassen auch die Ionier alles durch die Bewegung entstehen und vergehen; so entsteht die Welt Anaximanders und muß

---

[1]) Arist. de coelo III, 1: *οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ἀνεῖλον ὅλως γένεσιν καὶ φθοράν. οὐδὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν, οὔτε φθείρεσθαι τῶν πάντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν. οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς εἰ καὶ τ' ἄλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν.*

[2]) Simpl. Phys. 17ᵛ, 12: ... *ἐξ οὗ καὶ δῆλον, ὅτι ἄλλο τὸ αἰσθητὸν οἴδεν, ἐν ᾧ γένεσις καὶ ὄλεθρος, καὶ ἄλλο τὸ νοητὸν ὄν.*

[3]) Diog. IX, 9: *αὔξεσθαι δὲ τὸ μὲν πῦρ ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, τὸ δὲ ὑγρὸν ὑπὸ τῶν ἑτέρων.*

[4]) Parm. Frg. 8, 7: *πῆι πόθεν αὐξηθέν;*

— τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν.

vergehen, indem wieder eine neue Welt durch die Bewegung entsteht.

Wenn spätere Philosophen die Lehre des Parmenides für unmöglich hielten, so erklärt es sich dadurch, daß sie das Sein mit der Welt identifizierten und daher das Seiende nicht für unbeweglich und unveränderlich gelten lassen konnten. Viel klarer finden wir den Beweis der Unbeweglichkeit des Seins bei Melissus. Er führt drei Beweise an: 1. Die Bewegung kann stattfinden, wenn es ein Leeres gibt. Nun gibt es aber kein Leeres, da dasselbe nichts ist. Also gibt es keine Bewegung.[1]) 2. Setzt man aber den Fall, daß das Leere ist — also ein Nichtseiendes, so könnte das Sein in das Leere ausweichen. In diesem Falle müßte aber das Sein selbst ein Leeres sein. Nun ist aber das Sein ein Volles. Also kann kein Ausweichen ins Leere sein.[2]) 3. Die Bewegung ist möglich, wenn eine Teilung im Sein vorausgesetzt wird. Nun kann aber keine Teilung im Sein angenommen werden, da sonst seine Existenz aufhören müßte. Folglich kann die Bewegung als eine Teilung nicht sein.[3])

Den letzten Grund haben wir auch bei Parmenides gefunden, obgleich er nicht so deutlich ausgesprochen ist. Die beiden ersten Gründe fehlen bei ihm, da er den Begriff des Leeren noch nicht kannte, wie wir das des weiteren noch zeigen werden.

e) Identität des Seins.

Wir müssen auf einen für die Geschichte der Begriffe außerordentlich wichtigen Punkt in der Philosophie des Parmenides eingehen, auf welchen bis jetzt noch wenig Nachdruck

---

[1]) Melis. Frg. 7: *οὐδὲ κενεόν ἐστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστιν. οὐκ ἄν οὖν εἴη τὸ γε μηδέν; οὐδὲ κινεῖται.*

[2]) Ibid.: *ὑποχωρῆσει γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γάρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἄν εἰς τὸ κενεόν· κενοῦ δὲ μὴ ἔοντος οὐκ ἔχει ὅκηι ὑποχωρήσει .... εἰ τοίνυν πλέων ἐστιν, οὐ κινεῖται.*

[3]) Ibid. 10: *εἰ γὰρ διήιρηται, φησί, τὸ ἐόν κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἄν εἴη.*

gelegt worden ist. Ich meine die Identität des Seins. Zeller und Überweg zählen diesen nur unter den anderen Prädikaten des Seins auf, gehen aber nicht näher darauf ein.[1]) Meines Erachtens kann aber diese Stelle nicht einfach übergangen werden, da sie für die Erklärung der Philosophie des Parmenides von entscheidender Bedeutung ist. Es ist das ein neuer Begriff, der wohl von Xenophanes herstammt, aber keine Begründung erhalten hat. Bei Parmenides steht er aber im Mittelpunkt seiner Lehre und daher gewinnt der Begriff vom Sein ungleich mehr an Inhalt und Tiefe.

Xenophanes sagt von Gott: „Stets am selbigen Orte verharrt er, sich nirgends bewegend, und es geziemt ihm nicht, bald hierhin bald dorthin zu wandern."[2]) Aristoteles tadelt diese Ansicht des Xenophanes, weil er ihn in der Philosophie für bäurisch erklärt. Xenophanes hat sich den Gott durchaus materiell gedacht, da er ihn an einen bestimmten Raum gewiesen hat, wo er ewig, unbeweglich ruht. Daher ist bei ihm der Begriff der Identität nicht auf das Sein selbst, sondern nur auf den Ruheort des Seins bezogen.[3]) Parmenides macht aber das Sein selbst sich immer gleich, indem er ihm keinen Ruhepunkt festsetzt. Der Ausdruck: „*ταὐτόν τ' ἐν ταὐτῷ τεμένον*" muß übersetzt werden „als selbiges ruht es in sich selbst".

Wenngleich der Ausdruck *ἐν ταὐτῷ* auch bei Xenophanes vorkommt, so kann derselbe mit dem des Parmenides nicht gleichbedeutend sein; denn während Xenophanes an einen gewissen Raum denkt, kann bei Parmenides kein solcher vorausgesetzt werden, da für das Sein keine Räumlichkeit möglich ist. Das Sein ist überall und außer ihm ist nichts anderes, in welchem es sich befinden könnte. Daher kann hier *ἐν ταὐτῷ*

[1]) Zeller, ibid., S. 561; Überweg, ibid., S. 76; Kinkel, Geschichte der Philosophie, S. 147, sagt nur: „die hauptsächlichste Bestimmung, die P. dem Begriff des reinen Seins hinzufügt — er ist in der Tat die erste Vorbedingung jeden Begriffs —, ist die Identität".

[2]) Xenoph. Frg. 26: *ἀεὶ δ' ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενως οὐδέν*
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη.

[3]) Vgl. Teichmüller, ibid., S. 618.

nicht, wie Patin es will, „auf demselben Flecke oder Platze“ übersetzt werden,[1]) da von einem „Platze“ oder „Fleck“ bei Parmenides keine Rede sein kann.[2]) Vielmehr ist hier ganz deutlich die Identität des Seins betont. Das Sein ist immer dasselbe und ruht immer in sich selbst.[3]) Die Dinge in der Welt verändern sich und schlagen um, indem sie bald diese bald jene Eigenschaften annehmen; so wird z. B. das Warme kalt und das Kalte warm, oder das Harte weich und das Weiche hart, wie dieses Melissus ausführlich darlegt.[4]) Sie weisen kein bleibendes Merkmal auf und daher kann ihnen die Wirklichkeit nicht zugeschrieben werden, denn sollten sie wirklich sein, so müßten sie bleibend sein, d. h. immer dieselben sein, wie das wahre Sein. Das Seiende ist aber immer sich selbst gleich und dasselbe und daher ist es auch wirklich.

In dieser Lehre zeigt sich der Fortschritt in der Geschichte der Philosophie darin, daß ein ideales Prinzip gefunden worden ist. Mit dieser Lehre steht Parmenides im äußersten Widerspruch zu Heraklit, der das Eine nicht als bleibend und dasselbe auffaßte. Für ihn war das Eine bald dieses bald jenes und wird so oder so benannt. Gott ist nach ihm Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Überfluß und Hunger, Vater und Sohn, Sterbliches und Unsterbliches — jedes nach seiner Ordnung.[5]) Parmenides bekämpft hier diese Auffassung ganz ausdrücklich. Patin sagt über diese Stelle, daß hier gegen die „lebhafteste“ Bewegung Heraklits polemisiert

[1]) Patin, ibid., S. 564.

[2]) Vgl. Plato, Theät. XXVII, 180 E: *καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις διϊσχυρίζονται, ὡς ἕν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἕστηκεν αὐτὸ ἐν αὑτῷ, οὐκ ἔχον χώραν ἐν ᾗ κινεῖται.* Vgl. Hippol. Ref. I, 11 . . . : *οὐκ ἔχον δὲ τόπον ἐν ἑαυτῷ.*

[3]) Vgl. Plato, Parm. X, XV.

[4]) Melis. Frg. 8: *δοκεῖ δὲ ἡμῖν τὸ τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήισκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γένεσθαι.*

[5]) Herakl. Frg. 67: *ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός.* — 88: *τάδε γὰρ μεταπεσώντα ἐκεῖνά ἐστι, κἀκεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.*

wird; aber das ist an dieser Stelle nicht der Fall. Gegen die Bewegung sind andere Prädikate des Seins anzuführen. Vielmehr ist hier die Identität des Seins hervorgehoben, welche bei Heraklit fehlt.

f) Das Begrenzte.

Wenn wir die Prädikate des Seins durchschauen, so bemerken wir unter anderen ein Prädikat, das besonders unsere Aufmerksamkeit auf sich lenkt. Ich meine den Begriff des Begrenzten. Dieser Begriff scheint von vornherein ganz eigentümlich zu sein, da bei den Alten er sich allein bei Parmenides in Anwendung auf das Sein findet. Viele Forscher haben aber mit diesem Begriff nichts anfangen können. Überweg und Zeller legen auf ihn kein Gewicht; sie führen den Begriff nur kurz an, ohne es irgendwie zu motivieren.[1]) Natorp versucht sogar zu beweisen, daß Parmenides das Seiende sich gar nicht begrenzt gedacht habe, da er ja keine besondere Grenze zuließ, an welche das Seiende grenzen könnte.[2]) Doch ist dieser Versuch Natorps ganz verfehlt, schon deshalb allein, weil Parmenides deutlich sagt: „Denn die starke Notwendigkeit hält es in Banden der Begrenzung“ (*πείρατος*).[3]) Man kann auf die Aussagen der Doxographen hinweisen, die alle ohne Ausnahme das Sein des Parmenides als begrenzt (*πεπερασμένον*) bezeichnen.[4]) Also unterliegt es keinem Zweifel, daß Parmenides das All als begrenzt sich vorgestellt hat. Dieses ist auch für die Geschichte der Philosophie von besonderer Bedeutung.

Anaximander lehrte zuerst das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), welches von seinen Nachkommen immer wieder als das höchste Prinzip angesehen wurde. Das Eine, das weder Anfang noch

[1]) Überweg, ibid., S. 75—77; Zeller, ibid., S. 571.

[2]) Philos. Monatschrift XXVI, 11.

[3]) Parm. Frg. 8, 30: *κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη*
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, τὸ μιν ἀμφις ἐέργει.

[4]) Vgl. z. B. Simpl. Phys. 28, 4; Hippol. Ref. I, 11; Aët. de plac. phil I, 7, 26.

Ende hatte, mußte zugleich unbegrenzt sein. Auch Parmenides Nachfolger kamen zu dieser Lehre zurück; so machte gleich Zeno das Eine wieder zum Unbegrenzten.

Wie kam aber Parmenides dazu, das Seiende für begrenzt zu halten? Den Begriff des Begrenzten (*πέρας*) erfand Parmenides selbst nicht, da derselbe schon da war. Schon von Anaximander an kennen wir die Gegensätze von *πέρας* und *ἄπειρον*, welche bei den Pythagoreern wiederkehren und Parmenides sie also vorfand. Die Erklärung finden wir aber gleich, wenn wir den Vergleich des Parmenides heranziehen, nämlich den Vergleich des Sems mit dem Kreise (*εὐκύκλου σφαῖρα*)[1]) oder wie manche Doxographen das Seiende des Parmenides als *σφαιροειδές* überliefern.[2]) Natorp will auch diese Tatsache bestreiten, aber die Worte des Parmenides sprechen zu deutlich, als daß wir sie leugnen oder anders denken könnten. Parmenides erklärt das All begrenzt und vergleicht es einer wohlgerundeten Kugel, deren Teile von dem Mittelpunkte überall gleich entfernt sind und von denen keiner hier oder da größer oder kleiner ist. Nun ist aber jede Kugel für sich begrenzt; nimmt man einen Anfang in der Kugel an, so kommt man zu demselben Anfang zurück und so wird der Anfang zum Ende und zur Grenze (*πέρας*), oder wie Parmenides selbst sagt: „doch ein Gemeinsames ist es mir, wo ich auch beginne, denn dahin werde ich wieder zurückkommen".[3]) Daher nennt er das Seiende auch etwas Gemeinsames (*ξυνός*). Auch Plato im Dialoge Parmenides weist auf die Kugelgestalt hin, mit der man das Sein vergleichen kann.[4]) Wenn er das Sein der Kugel verglich,

[1]) Parm. Frg. 8, 42: *αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί*
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντηι· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι.
Parm. Frg. 8, 49: *οἳ γὰρ πάντοθεν ἶσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.*

[2]) Vgl. z. B. Aët., ibid., I, 7: *Π'. τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές.*

[3]) Parm. Frg. 3: *ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν,*
ὁππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

[4]) Plato, Parm. X: *Στρογγύλον γέ πού ἐστι τοῦτο, οὗ ἂν τὰ ἔσχατα πανταχῇ ἀπὸ τοῦ μέσου ἶσον ἀπέχῃ.*

so tat er das nicht, um ihr eine gewisse Gestalt zuzuschreiben, sondern rein geometrisch, ebenso wie die Pythagoreer mit ihren Zahlen verfuhren. Auch Simplicius sagt, daß Parmenides nur der poetischen Haltung wegen vom Sein als von einer Kugel gesprochen habe.[1])

Bei diesem Vergleiche des Seins mit der Kugelgestalt scheint Parmenides den heraklitischen Gedanken im Sinne zu haben, da auch Heraklit am Kreise den Anfang und das Ende für gemeinsam erklärte. Er sagt: „denn Gemeinsames ist Anfang und Grenze am Kreisumfang".[2]) Stimmt Parmenides aber auch hierin mit seinem Gegner überein, so nur in diesem Vergleiche, nicht aber in Bezug auf das Sein; denn das Sein Heraklits ist dieses und jenes und kann *πέρας* und *ἄπειρον* sein, nie aber für immer begrenzt, wie der Kreis oder die Kugel, da das Sein im steten Flusse begriffen ist. Diese Lehre des Parmenides wird von Aristoteles gerühmt im Gegensatz zu derjenigen des Melissus, welcher das Sein als *ἄπειρον* annahm.[3])

Parmenides schreibt dem Sein Vollkommenheit zu (*τετελεσμένον*). Es fehlt dem Sein nichts, was noch gedacht werden könnte, deshalb ist es nicht mangelhaft.[4]) Als vollendetes muß es auch ein Ziel haben (*τέλος*). Das Endziel ist aber die Grenze, wie Aristoteles in Bezug auf das Sein des Parmenides sagt. Daher bestimmt Parmenides das Sein als das Vollendete, Vollkommene. Das Wort *ἀτελεύτητον* darf nicht „endlos" übersetzt werden, weil Parmenides schon oben gesagt hat, daß das Sein unendlich (*ἀτέλεστον*) ist, sondern mit „unvollkommen".[5])

[1]) Simpl. Phys. 31ʳ, 20: *εἰ δ' ἐυκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιων ὄγκωι τὸ ἕν ὄν φησι μὴ θαυμάσης· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινὸς παράπτεται πλάσματος.*

[2]) Herakl. Frg. 103: *ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.*

[3]) Arist. Phys. III, 6, 207 a: *τὸ ὅλον δὲ καὶ τέλειον, ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν, ἢ σύνεγγυς τῇ φύσει ἐστί· τέλειον δ' οὐθὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος, πέρας. Διὸ βελτιον οἰητέον Παρμενίδην Μελίσσου εἰρηκέναι· ὁ μὲν γὰρ τὸ ἄπειρον ὅλον φησίν· ὁ δὲ τὸ ὅλον πεπεράνθαι.*

[4]) Parm. Frg. 8, 33: *ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές (μὴ) ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.*

[5]) Parm. Frg. 8, 32: *οὕνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι.*
Parm. Frg. 8, 48: *ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον.*

Denn an dieser Stelle wird eben vom Ziel gesprochen und hervorgehoben, daß das Sein nicht mangelhaft sein kann, nicht aber von Endlosigkeit. Deshalb ist es auch irrtümlich, wenn Patin hier von Unvollendbarkeit des Seins spricht,[1]) denn wie Simplicius im Hinblick auf Parmenides sagt, kann nur das Nichtseiende unvollendet, d. h. Mangel haben, nicht aber das Sein;[2]) es ist auch unberaubt, es leidet weder an Hunger noch an Not, es kennt keine Bedürfnis, wie das Sein Heraklits. Da das Sein vollkommen ist, so konnte für die Vollkommenheit des Seins kein besserer Vergleich gewählt werden als die Kugelgestalt. Ebenso hat auch Fichte das Ich als die absolute Totalität mit dem größten Kreise verglichen.

Die Lehre des Parmenides von der Grenze muß als Vorarbeit zur platonisch-aristotelischen Lehre angesehen werden. Parmenides Auffassung ist noch einseitig, da sie nur das Sein anerkennt und demselben Wirklichkeit zuschreibt und daher nur ein Prinzip ist. Bei Plato und Aristoteles sind die Gegensätze fest und sicher ausgeführt — beide Prinzipien, das Begrenzte und Unbegrenzte kommen hier zu ihrem Recht. Plato ebenso wie Aristoteles bezeichnen als das ideale Prinzip die Grenze (*πέρας*) gegenüber dem Unbegrenzten und Unvollkommenen (*ἄπειρον*). Plato setzt die Idee als die Grenze, welche Zweck und Ziel ist (*τέλος*), dagegen ist für ihn das Unbegrenzte das Ziellose, Unfertige (*ἀτελές*).[3]) Aristoteles sagt mit anderen Worten dasselbe aus, wenn er die Wirklichkeit als das Ziel und das Unbegrenzte als die Materie annimmt.[4]) So finden wir in diesem Punkt den Anfang der platonisch-aristotelischen

[1]) Patin, ibid., S. 563.

[2]) Simpl. Phys. 9r, 30: *ὡς γὰρ τὸ μὴ ὂν, φήσιν, ἐνδεὲς πάντως ἐστίν, οὕτως τὸ ὂν ἀνενδεὲς καὶ τέλειον.* 7v: *Εἰ γὰρ ὂν ἐστι καὶ οὐχὶ μὴ ὄν, ἀνενδεές ἐστιν, ἀνενδεὲς δὲ ὂν τέλειόν ἐστι, τέλειον δὲ ὂν ἔχει τέλος καὶ οὐκ ἐστιν ἀτελεύτητον, τέλος δὲ ἔχον πέρας ἔχει καὶ ὅρον.*

[3]) Plato, Phileb. XII, 24 B: *ἀεὶ τοίνυν ὁ λόγος σημαίνει τούτω μὴ τέλος ἔχειν· ἀτελῆ δ' ὅντε δῆπου παντάπασιν ἀπείρω γίγνεσθον.*

[4]) Arist. Phys. III, 6, 207a: *ἔστι γὰρ τὸ ἄπειρον τῆς τοῦ μεγέθους τελειότητος ὕλη· καὶ τὸ δυνάμει ὅλον, ἐντελεχείᾳ δὲ οὔ.*

Lehre von Idee und Materie. Ich hebe dies besonders hervor, da in dieser Lehre des Parmenides das charakteristische Merkmal des Idealen liegt.

g) Das Leere.

Aristoteles schreibt in der Physik, daß diejenigen, die das Leere annehmen im Gegensatz zu dem Erfüllten, es mit Raum und Gefäß identifizierten.[1]) Wir wissen, daß Demokrit und Leukipp besonders die Wirklichkeit des Leeren behaupteten, indem sie es zum Weltprinzip, nämlich zur Erklärung der räumlichen Bewegung, machten. Das Leere müsse wirklich (ἐτεῇ) sein, weil es sonst keine Ortsveränderung, keine Vermehrung und keine Trennung der Körper geben könne.[2]) Von den Früheren, welche das Leere annehmen, können im gewissen Sinne noch die Pythagoreer in Betracht kommen; denn die Ionier wußten von dem Begriff des Leeren noch nichts und erklärten die ewige Weltbewegung ohne das Leere. Aber auch die Pythagoreer scheinen das Leere noch nicht bestimmt zu haben, denn, wie Aristoteles weiter schreibt, sollen sie unter demselben die Luft verstanden haben. Die Luft befinde sich jenseits der Welt und komme mittelst des unbegrenzten Atems in den Himmel herein. So wird das Leere einem Luftraum gleichgesetzt.[3])

Diese Auffassung der Pythagoreer scheint von Anaxagoras bekämpft worden zu sein. Er versucht sie zu widerlegen, indem er Schläuche mit Luft füllt und dadurch zeigt, daß die Luft doch etwas sei und nicht mit dem Leeren gleichbedeutend sein könne. Was aber Anaxagoras selbst unter dem Begriff des Leeren verstanden hat, finden wir bei ihm nicht. Durch die Widerlegung der pythagoreischen Lehre hat er nur bewiesen, daß die Luft etwas sei, nicht aber was das Leere ist. Aristo-

[1]) Arist. Phys. IV, 6, 213a: *οἷον γὰρ τόπον τινὰ καὶ ἀγγεῖων τὸ κενὸν τιθέασιν οἱ λέγοντες.*

[2]) Demokr. Frg. 9 . . . : *ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*

[3]) Ibid. IV, 6, 213b: *Εἶναι δ' ἔφασιν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι.*

teles bemerkt dazu, daß man beweisen müsse, daß es keinen Zwischenraum zwischen den Körpern gebe und daß das Leere nichts Wirkliches sei.[1]) So ist anzunehmen, daß Anaxagoras den Begriff des Leeren noch nicht bestimmt hat.[2])

Es fragt sich nun, wer zuerst den Begriff des Leeren aufgestellt hat. Bei Melissus sehen wir schon diesen Begriff im Mittelpunkte des Systems. Er spricht dem Leeren das Sein ab, indem er es als ein Nichtseiendes hinstellt, und zwar deshalb, weil das All unbeweglich ist. Zeller, Fülleborn und andere vermuten, Parmenides habe auch die Existenz des Leeren ebenso wie Melissus geleugnet.[3]) So stützt sich Fülleborn auf die Lesart *ὅπως εἴη κενὸν ὄντος* anstatt *οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος*.[4]) Diese Lesart ist aber allgemein als unecht erwiesen worden, da sie dem Zusammenhang widerspricht und den ganzen Satz unverständlich macht. Jedoch meint man, Parmenides habe unter dem Leeren das Nichtseiende im Gegensatz zum Seienden als dem Raumerfüllten verstanden. So sagt Gomperz: „Unser Denken hat in unzweideutigen, wenngleich selten richtig verstandenen Worten das Denken des leeren Raumes bestritten; daß diese Annahme bereits damals vorhanden war, und zwar nicht etwa in rudimentärer, sondern bereits in jener ausgebildeten Gestalt, welche einen zusammenhängenden, von körperlichem Inhalt entblößtem Raum und derartige in den Körpern selbst vorhandene und ihre Teilchen voneinander trennende Zwischenräume unterschied und gleichmäßig in sich begriff.“[5]) „Freilich bemerkt Gomperz, daß das eine Vermutung

---

[1]) Arist. Phys. IV, 6, 213a: *ἀλλ' ὃ ἁμαρτάνοντες λέγουσιν, ὥσπερ Ἀναξαγόρας, καὶ οἱ τοῦτον τὸν τρόπον ἐλέγχοντες. Ἐπιδεικνύουσι γὰρ, ὅτι ἐστί τι ὁ ἀὴρ, στρεβλοῦντες τοὺς ἀσκοὺς καὶ δεικνύοντες, ὡς ἰσχυρὸς ὁ ἀήρ.*

[2]) Ibid.: *Οὐκ οὖν τοῦτο δεῖ δεικνύναι, ὅτι ἐστί τι ὁ ἀήρ, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστόν, οὔτε ἐνεργείᾳ ὄν, ὃ διαλαμβάνει τὸ πᾶν σῶμα.* Diese Ansicht spricht auch Teichmüller aus; vgl. seine Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 554.

[3]) Zeller, ibid., S. 564: das Nichtseiende, unter dem man in diesem Zusammenhange nur das Leere verstehen kann.

[4]) Fülleborn, Fragmente des Parmenides, S. 77.

[5]) Gomperz, Griechische Denker, S. 144.

sei, aber eine „wohlbegründete.“ Gomperz untersucht aber hier gar nicht die Geschichte des Begriffs des Leeren und schreibt dem Parmenides eine Porenlehre zu, die wir nur später bei Demokrit so ausgebildet finden. Er gibt selbst hierin nicht die geringsten Anhaltspunkte an, woraus solche Vermutung möglich wäre; daher kann keineswegs zugestanden werden, daß Gomperz's Vermutung „wohlbegründet“ ist. Das Leere steht bei Parmenides nicht im Gegensatz zum Seienden. Er stellt vielmehr das Nichtseiende dem Seienden gegenüber und untersucht den Begriff des Seins als Existenz. Das Nichtseiende erklärt er aber aus dem Grunde für nicht existierend, weil aus ihm nichts entstehen kann. Es ist daher verfehlt, wenn Gomperz und Zeller das Leere dem Nichtseienden gleichstellen. Denn der von Gomperz angeführte Satz — *οὐ γὰρ ἀποτμήξει* — handelt nicht von dem Nichtseienden oder dem Leeren, sondern ganz ausdrücklich von dem Seienden.[1]) Ganz anders Melissus, der das Nichtseiende für Leeres ausgibt und behauptet, daß, weil das All unbeweglich sei, deshalb kein Leeres sein könne. Somit können wir vielmehr nur annehmen, daß dem Parmenides der Begriff des Leeren noch gefehlt und erst Melissus denselben aufgebracht hat.[2])

h) Das Volle und Unteilbare.

Endlich müssen wir noch das Seiende des Parmenides als das Volle und Unteilbare kennen lernen. Er bezeichnet das Sein als voll (*ἔμπλεον*) nicht im Gegensatz zum Leeren, sondern in der Hinsicht, daß es als unteilbar (*οὔδε διαίρετον*) aufzufassen ist.[3]) Schon oben haben wir gesehen, daß das Sein nur

[1]) Parm. Frg. 2: *οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι.*

[2]) Arist. Phys. IV, 6, 213b: *Μέλισσος μὲν οὖν καὶ δείκνυσιν ὅτι τὸ πᾶν ἀκίνητον ἐκ τούτων· εἰ γὰρ κινήσεται, ἀνάγκη εἶναι (φησί) κενόν, τὸ δὲ κενόν οὐ τῶν ὄντων.*

[3]) Parm. Frg. 8, 22—25:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδὲ τι τῇι μᾶλλον, τὸ κεν εἴργει μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
τῶι ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.

in der Zahl eins ist und weder neben ihm noch außer ihm etwas Anderes möglich ist. In sich selbst ist es so geschlossen (*συνεχές*), daß keine Teile in ihm vorhanden sind. Es kann kein Mehr (*μᾶλλον*), kein Weniger (*χειρότερον*) von dem All-einen abgetrennt werden, weil es für sich gleich etwas Unlösliches bleibt. Das Seiende ist einzig voll mit seinem Sein und in sich unteilbar.

Diese Lehre vom Sein steht im Gegensatz zu Heraklit, der das Sein für teilbar erklärte; er lehrte, daß der Gott zugleich eins und vieles sei, also Teile in sich enthalte. Das Eine sei nach ihm teilbar und unteilbar, geworden und ungeworden, sterblich und unsterblich.[1]) Wie trefflich antwortet Parmenides hier seinem Gegner: „*οὐδὲ διαιρετὸν ἐστίν . . .*“[2])

Zeller, Patin, Gomperz und Andere fassen das volle Sein als Raumerfülltes auf. Zeller sagt: „Das Wirkliche ist ihm das Volle (*πλέον*), das heißt das Raumerfüllende, die Unterscheidung des Körperlichen und Unkörperlichen ist ihm nicht bloß fremd, sondern mit seinem Standpunkt unvereinbar.“[3]) Dagegen ist anzuführen, daß Parmenides noch keinen Begriff vom Raum, der vom Körper erfüllt werden könne, gekannt hat. Das Sein ist für ihn ein rein intelligibles, und wenn er dasselbe als voll erklärt, so will er mit diesem Ausdruck seine Auffassung verdeutlichen, nämlich das Sein für unteilbar im Gegensatz zu Heraklit hinstellen. Auch darf man das Sein nicht als eine „stetige und gleichartige“ oder „räumlich-stoffliche“ Masse, wie Patin es will, auffassen. Damit führt er in das Sein des Parmenides ein ganz fremdes Element ein; denn von Stoff und Masse kann bei ihm keine Rede sein.[4]) Dem Sein werden nur solche Prädikate zugeschrieben, welche zu

---

[1]) Herakl. Frg. 50: *τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γινητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα.*

[2]) Simpl. Phys. 27^{v}, 40: *οὐκ ἔχει μέγεθος, διότι οὐ διαιρεῖται. Εἰ δὲ διαιρεῖται, ὥσπερ φαίνεται κατὰ τὸ ὁρισμόν, οὐκ ἔστιν ἕν.*

[3]) Zeller, ibid., S. 564—565.

[4]) Patin, ibid., S. 579; vgl. auch Gomperz, ibid., S. 145, welcher das Sein als ein „schöngeformtes Stoffwesen“ deutet.

einem Stoff gar nicht passen. Dasselbe gilt auch von dem Prädikat „voll“ (*πλέος*).

Durch Erklärung des Seins für „stofflich“ müssen die anderen Prädikate abgesprochen werden, da sie voraussetzen, daß Parmenides und seine Schüler das Sein intelligibel gedacht haben.[1]) Die Prädikate „voll“ und „unteilbar“ vervollständigen nur das intelligible Sein, denn durch dieselben wird ein neues Merkmal des Idealen gegeben. Dieses müssen wir noch weiter eingehender untersuchen. Bevor wir aber dazu übergehen, wollen wir das Gegenteil des Seienden, nämlich das Nichtseiende näher ins Auge fassen.

§ 5. Das Nichtseiende.

Die beiden Wege, welche Parmenides in seiner Forschung klar unterscheidet, haben verschiedenen Inhalt, nämlich das Sein und das Nichtsein. Den ersteren, den wahren Weg, dessen Inhalt das Sein und die Wahrheit bilden, haben wir bereits untersucht. Der andere ist ein Irrweg; er führt nicht zur Wirklichkeit und Wahrheit. Sein Inhalt ist das Nichtseiende. Parmenides ermahnt ausdrücklich sich von dem Irrwege fernzuhalten, denn unwissend irren darauf die Sterblichen, die das Nichtsein erkennen wollen. Betritt man diesen Weg, so wird man verblendet und nicht zum Ziele geleitet. Deshalb nennt Parmenides diejenigen, welche den Irrweg gehen, Toren und „Doppelköpfe“ (*δίκρανοι*).[2])

Ganz richtig haben Diels und Patin darauf hingewiesen, daß an dieser Stelle Heraklit bekämpft wird. Wie einst Heraklit die Dummheit des Pöbels schalt, den Nachtschwärmern, Magiern mit der Strafe nach dem Tode drohte, die Vielwisserei seiner

---

[1]) Ganz richtig bemerkt Kinkel, daß der Raum nach Parmenides zu dem Schein gehört, also zur Sinnlichkeit und nicht zum wahren Sein. Geschichte der Philos., S. 147.

[2]) Parm. Frg. 6: *πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἴργω,*
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
πλάσσονται, δίκρανοι.

Vorgänger geißelte und sie unerfahren nannte,[1]) so ruft ihm seinerseits Parmenides zu: „ihr stummen, blinden, urteilslosen Gesellen", die das Sein und Nichtsein bald für einerlei, bald wieder für nichteinerlei erklären.

Die Polemik des Parmenides zeigt sich in diesen Worten ganz klar.[2]) Daß Heraklit an dieser Stelle wirklich gemeint ist, kann durch seine eigenen Fragmente bewiesen werden. Wir haben schon oben bei der Lehre vom Sein erörtert, wie bei Heraklit die Gegensätze für einerlei erklärt werden. Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Tag und Nacht werden als ein und dasselbe gedacht. Ebenso sprechen dafür folgende Fragmente: „Wir sind und wir sind nicht", „Das Eine will und will nicht Zeus genannt werden".[3]) Im Flusse der Dinge geht das Eine zu Grunde und entsteht ein Anderes an seiner Stelle; Gott ist bald dieses bald jenes, bald ein Sein, bald ein Nichtsein. Dieses wird auch von Aristoteles in der Metaphysik bestätigt. Indem er die Erklärungen über wahr und falsch erwägt, weist er auf den Widerspruch bei der Behauptung hin, alles sei wahr und alles sei falsch, und zeigt, daß alle diese Lehren mit derjenigen des Heraklit zusammenfallen, der Alles sein und nicht sein läßt.[4]) Deshalb nennt

---

[1]) Herakl. Frg. 14: *νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θανατόν, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ.*

[2]) Parm. Frg. 6, 5:

ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται.
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

[3]) Herakl. Frg. 32: *ἕν τὸ σοφὸν μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς ὄνομα.* — 49a: *ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν εἶμεν τε καὶ οὐκ εἶμεν.*

[4]) Arist. Metaph. IV, 8, 1012a: *σχεδὸν γὰρ αὐτοῖς οἱ λόγοι αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου.* — Ibid. IV, 7, 1012a: *Ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποεῖν.* Vgl. Simpl. Phys. 17r: *μεμψάμενος γάρ (ὁ Π'.) τοῖς τὸ ὂν καὶ μὴ ὂν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ — ἣν ὁ Ἡράκλειτος ᾔνίξατο διὰ τοῦ εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν δὶς μὴ ἂν ἐμβῆναι τῇ ἐνδελεχεῖ τοῦ ποταμοῦ ῥοῇ τὴν γένεσιν ἀπεικάζων πλείου τὸ μὴ ὂν ἔχουσαν τοῦ ὄντος.*

Parmenides Heraklit und seine Anhänger „Doppelköpfe“, weil sie die Gegensätze als besondere Existenzen auseinanderhielten und daher Sein und Nichtsein für existierend annahmen. Er spottet über sie, daß sie bei allem einen Gegenweg suchen (*παλίντροπος κέλευθος*). Damit bekämpft er offenbar als widerspruchsvoll die Lehre Heraklits über die beiden Wege, das Oben und Unten, welche entgegengesetzt, doch nach Heraklit dasselbe sind. Auch der Vergleich der Einheit mit der Harmonie in der Musik, welche aus Gegensätzen besteht, wird hierdurch von Parmenides zunichte gemacht.[1])

Als Anhänger Heraklits kommt zunächst Pseudohippokrates de diäta in Betracht, da er ebenso die Gegensätze in Anschluß an Heraklit lehrte. Für die Datierung dieser Schrift ist es wichtig, daß sie vor Parmenides geschrieben sein muß,[2]) da er auf sie Bezug nimmt und die Schrift mit der heraklitischen Lehre verwandt ist. So lautet ganz heraklitisch: *πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά; τὰ μὲν δῆλα, τὰ δ' ἄδηλα; τὰ μὲν δυνατά, τὰ δ' ἀδύνατα; μία φύσις εἶναι καὶ μὴ εἶναι; ὁδὸς ἄνω κάτω μία.*[3]) Daß in der Polemik des Parmenides nicht Heraklit allein gemeint ist, sondern auch andere, zeigt der Plural des Wortes *δίχρανοι*. Als Parmenides seine Schrift verfaßte, war die heraklitische Schule besonders stark. Daraus erklärt sich auch sein schroffer Standpunkt gegen dieselbe.

Zeller will aber überhaupt bestreiten, daß Parmenides Heraklit im Auge hat. Er meint, Parmenides wende sich hier gegen „die Masse der Menschen mit ihrem unkritischen Vertrauen“. Heraklit habe gar nicht das Sein und das Nichtsein für einerlei erklärt.[4]) Diese Meinung Zellers ist als un-

[1]) Vgl. Herakl. Frg.: 10 . . Arist. de mundo 5, 396b, 7.

[2]) Vgl. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Bd. I, Herakleitos, c. III.

[3]) Vgl. Herakl. Frg. 69: *ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠυτή*; 51. *οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*; dazu Frg. 10 u. 50.

[4]) Zeller, ibid., S. 737: Dagegen Simpl. Phys. 25r, 50: *ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν, δι' ὧν μέμφεται (Π'.) τοῖς εἰς ταὐτὸ συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα.*

begründet zurückzuweisen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Parmenides hier die heraklitische Lehre im Sinne hat, wenn er diejenigen Toren nennt, welche die Gegensätze Sein und Nichtsein bald für einerlei bald für nicht einerlei erklärten.

Es fragt sich aber, warum Parmenides das Nichtseiende ganz aufhob.[1]) Wir wissen, daß die Späteren das Nichtseiende wieder aufnahmen und ihm eine Art Sein zuschrieben. So hat Demokrit das Nichtseiende dem Leeren gleichgesetzt. Da er nämlich das Leere für wirklich erklärte, so nahm er ebenso das Nichtseiende als wirklich an. Nun verwirft aber Parmenides das Nichtseiende nicht deshalb, weil es kein Leeres gibt. Diese Erklärung ist falsch, da bei Parmenides sich kein Begriff vom Leeren findet. Allenfalls könnte sie auf Melissus angewandt werden, denn er nahm das Leere für das Nichtseiende an.[2]) Aber auch diese Annahme entspricht nicht dem eigentlichen Grunde der Verwerfung des Nichtseienden. Wie Melissus, so geht auch Parmenides davon aus, daß er die Existenz der Dinge bezweifelt. Die Sinneswahrnehmungen erweisen sich als trügerisch, weil sie bald dieses bald jenes zeigen und deshalb keine Gewißheit bieten.[3]) Man sah in der Welt Entstehen und Vergehen, ein Sein und Nichtsein, man zweifelte daran, ob es eine Wirklichkeit gebe oder nur alles Erscheinung sei. Es galt sich hier zu entscheiden, ob man den Wahrnehmungen nachgehen oder der Vernunft folgen wollte. Nun lehrt aber die Vernunft etwas Bleibendes, welches weder entsteht noch vergeht, sondern immer das Sein erhält. Gedacht und ausgesprochen kann nur das einzige Sein werden und sonst nichts. Eine Vielheit des Seins ist undenkbar. Daher gibt's auch kein anderes Sein mehr, über welches uns

---

[1]) Simpl., ibid., 22r, 5: *διὸ καὶ ὁ Π'. ἐν βουλόμενος δεῖξαι τὸ ὄντως ὂν τάχα δὲ καὶ τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν, πρῶτον ἀνεῖλε τὸ μὴ ὄν.*

[2]) Melis. Frg. 7.

[3]) Plut. adv. Col. 1114 C—D: *ἔστι δὲ τὸ μὲν δοξαστὸν ἀβέβαιον καὶ πλανητόν ἐν πάθεσι πολλοῖς καὶ μεταβολαῖς τῷ φθίνειν καὶ αὔξεσθαι καὶ πρὸς ἄλλον ἄλλως ἔχειν καὶ μηδ' ἀεὶ πρὸς τὸν αὐτόν ὡσαύτως τῇ αἰσθήσει. — εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ ἀισθητόν.*

die Sinne im Entstehen und Vergehen der Dinge belehren; denn die Dinge sind etwas Nichtseiendes und sind also nichts. Sie können auch gar nicht existieren, wie das bei Heraklit möglich ist, nämlich so, daß „sie sind und nicht sind", und zwar deshalb nicht, weil sie nicht gedacht werden können. Die Vernunft läßt aber ein Nichtseiendes überhaupt nicht zu, da sie nur ein Seiendes zum Objekt haben kann.

In diesem Satze liegt der eigentliche Grund dafür, daß Parmenides und ebenso Melissus dem Nichtseienden jegliche Existenz absprechen. Dadurch kommen sie zu dem Schluß, daß sie außerhalb des einen Seins keine Existenz anerkennen und also die Welt selbst zum Nichtseienden zählen. Nur durch die Sinne kann man die Welt zum Objekte haben, nicht aber durch die Vernunft. Da aber die Sinne täuschen und nichts Wirkliches vermitteln, so ist die Welt auch nichts Wirkliches, sondern gehört zum Schein (*δοξαστόν*).

Diese Lehre vom Nichtseienden ist für die Geschichte der Begriffe insofern wichtig, als Parmenides der erste war, der die Existenz der Welt leugnete, während die Ionier die Ewigkeit der Welt, nämlich die des Grundstoffes, behaupteten. Sein Lehrer Xenophanes zweifelte wohl an der Wahrheit der Sinne, nie leugnete er aber die Welt, sondern vielmehr lehrte er im Gegensatz zu den Früheren eine Welt, nicht viele Welten. Heraklit vereinigte Gott mit der Welt in einem Sein, und Parmenides tut den selbständigen Schritt weiter, indem er den Gott von der Welt schied und ihn zum alleinexistierenden Dasein erhob, die Welt aber vollends aufhob. Damit brach er mit dem Pantheismus des Xenophanes und dem Monismus des Heraklit.

Hierzu sei noch kurz bemerkt, daß der Begriff des Nichtseienden für die spätere Philosophie von Wichtigkeit ist. Ich meine die platonisch-aristotelische. Plato untersuchte das Nichtseiende und kam zu der Ansicht, daß dem Nichtseienden doch in einer Hinsicht ein Sein zukommen muß. Das Nichtseiende soll kein konträrer Gegensatz zu dem Seienden sein, sondern nur ein kontradiktorischer. So ergibt sich, daß das Nicht-

seiende möglich ist, ebenso wie das Nichtgroße, Nichtschöne.[1]) Das Nichtseiende betrachtet Plato zur Erklärung der Dinge neben dem Idealen, nämlich dem Seienden, als das materiale Prinzip.

So sagt auch Aristoteles, daß das Nichtseiende keine bloße Verneinung ist und es daher im gewissen Sinne als möglich erscheint. Dieses Nichtseiende soll der Stoff sein, der sich selbst formlos bald so bald so der Möglichkeit nach gestaltet.[2]) Plato sowohl als auch Aristoteles sind hier über Parmenides hinausgegangen. Sie zeigen wie die Materie auch als Nichtseiendes möglich und denkbar ist. So liegt in diesem Begriff des Nichtseienden ein Ansatz zur Bildung des Begriffs der Materie. Dadurch, daß Parmenides noch diesen Begriff der Materie nicht hatte, konnte er keine Erklärung der Welt finden und mußte ihre Existenz leugnen, wie dies Aristoteles zeigt.[3])

§ 6. Parmenides war kein Physiker.

Im allgemeinen wird von einer physikalischen Theorie des Parmenides gesprochen, als ob er wirklich eine selbständige Physik gehabt hätte. Diese Annahme beruht aber auf einem Irrtum, welcher durch seine Doppellehre, wie man zu sagen pflegt, entstanden ist; denn man meinte, daß Parmenides zwei Lehren eine der Wahrheit, andere der Meinung gemäß gegeben habe; beide gehören sie aber zusammen und sind seine Weltauffassung. Man berief sich auf die Einleitung des Gedichts, in der von der Göttin die beiden Lehren vorgetragen werden; und deshalb seien beide Lehren gleichberechtigt, eben weil sie die Göttin gesprochen habe. So wird die Scheinlehre, welche im zweiten Teile des Gedichts dargelegt ist, als physikalische Theorie des Parmenides angenommen.

---

[1]) Plato, Soph. XLI: *Ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον.*

[2]) Arist. Phys. I, 9, 192a: *ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερον εἶναι φαμέν· καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός τὴν ὕλην· τὴν δὲ στέρησιν, κατ' αὐτήν.*

[3]) Ibid. I, 9.

Zeller faßt sie als Parmenides eigene Meinung auf, nämlich so, daß Parmenides selbst sich auf den Standpunkt der Meinung stellt und daher seine Physik eine „hypothetische Bedeutung“ gewinnt.[1]) Auch bei Überweg wird die Scheinlehre als Lehre des Parmenides bezeichnet.[2]) Neuerdings hat auch Patin nachzuweisen versucht, daß es sich in der Scheinlehre nicht um andere Lehren und Überzeugungen handelt, sondern um allgemeinen, tatsächlichen Schein, dem auch Parmenides verfallen sei.[3]) Wie in der Seinslehre, so auch in der Scheinlehre glaubt er zu zeigen, daß Parmenides besonders gegen Heraklit polemisiere. Ebenso sagt Gomperz, daß Parmenides sich nicht bei der Lehre der Wahrheit „beruhigt“ habe, sondern auf dieselbe auch eine Welt der Erscheinung folgen ließ, wie seinerseits auch Kant neben der Kritik der reinen Vernunft eine Theorie des Himmels aufstellte.[4]) Die älteren Forscher, wie Brandis und Fülleborn erklären sich dafür, daß Parmenides hier seine eigene Lehre von der Kosmologie geben wollte.[5]) Dieser allgemeinen Auffassung liegt der Bericht des Aristoteles zu Grunde, daß Parmenides sich genötigt gesehen habe, den Erscheinungen nachzugehen und daher für sinnliche Wahrnehmungen zwei Prinzipien habe annehmen müssen, dagegen die Einheit nur für den Begriff behalten habe.[6]) Die meisten Doxographen führen auch an, daß er in der Scheinlehre zwei Ursachen angenommen habe. Somit wurde die Doppellehre des Parmenides *κατὰ ἀλήθειαν* und *κατὰ δόξαν* allgemein sichergestellt. Doch scheint mir die allgemein verbreitete Auffassung noch sehr zweifelhaft zu sein und ich will

[1]) Zeller, ibid., S. 582—584.

[2]) Überweg, ibid., S. 77.

[3]) Patin, ibid., S. 583—597.

[4]) Gomperz, ibid., S. 146—147.

[5]) Brandis, ibid., S. 91—92; Fülleborn, Fragmente des Parmenides, S. 81—83.

[6]) Arist. Metaph. I, 5, 986 b: *Ἀναγκαζόμενος (Π'.) δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ λόγον, πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας κ. τ. λ.*

daher hier zu zeigen versuchen, daß Parmenides kein Physiker war und infolgedessen keine eigene physikalische Lehre aufgestellt hat.

Ich gehe zuerst vom Gedicht selbst aus. Parmenides sagt ganz ausdrücklich, nachdem er die Seinslehre beendigt, daß er die Meinungen der Menschen vortragen werde. So sagt die Göttin: „von hier ab lerne der Sterblichen Meinung kennen", indem sie ihn auf die trügerischen Verse aufmerksam macht.[1]) Vorher wird schon von Parmenides vor diesem Wege vielfach gewarnt als vor einem Irrweg, den die „Doppelköpfe" wandeln; denn diese glauben, heißt es, an die Wirklichkeit der Welt, an Werden und Vergehen, an Sein und Nichtsein, doch ist das alles bloß ein leerer Schall (*ὄνομα*).[2]) Ebenso heißt es am Schluß der Scheinlehre, daß die Meinung der Menschen, welche jedem Dinge den Namen geben, nur ein Wahn sei (*δόξα*).[3]) Auch am Anfang der Scheinlehre wird die Meinung der Menschen getadelt, nämlich, daß sie zur Erklärung der Welt zwei Prinzipien und nicht eins brauchen, ähnlich wie in der Seinslehre sie geschildert werden, daß sie überall die Gegensätze gesucht und darin sich geirrt haben. Der ganze zweite Teil des Gedichts wird als *τὰ πρὸς δόξαν* betitelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach wird Parmenides diese Überschrift selbst gegeben haben, da die meisten Doxographen sie überliefern, wo sie die Verse aus diesem Teile zitieren, wie z. B. Simplicius *ἐν τοῖς πρὸς δόξαν* oder Diogenes *κατὰ τὴν*

[1]) Parm. Frg. 8, 51—52:
δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

[2]) Parm. Frg. 8, 38: *τῶι πάντ' ὄνομα ἔσται*
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

[3]) Parm. Frg. 19: *οὕτω τοι κατὰ δοξαν ἔφυ τάδε καὶ νὺν ἔασι*
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦ δὲ τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.
Vgl. auch Frg. 1, 34—37.

δόξαν.[1]) Es finden sich aber andere Bezeichnungen wie τὸ αἰσθητόν oder τὸ δοξαστόν bei Plutarch.[2])

Wir sehen also, daß Parmenides selbst im zweiten Teile seines Gedichts nicht seine, sondern fremde Meinungen niederlegen will, welche er als Irrlehren bezeichnet. Wenn nun die späteren Philosophen sein Gedicht lasen, so meinten sie, daß er hier eigene Meinung ausspreche, da ihnen nicht mehr bekannt war, auf welche fremden Meinungen Parmenides Bezug nimmt. So erklärt sich die Kritik des Aristoteles; denn er beurteilt neben der eigenen Seinslehre des Parmenides auch die Scheinlehre und sagt nichts davon, daß Parmenides keine eigene physikalische Theorie besaß. Es war für ihn auch gleichgültig, ob Parmenides selbst oder ein anderer von Licht und Finsternis lehrte, er zählt nur die früheren Meinungen über die Prinzipien auf.

Nun sind aber glücklicherweise auch solche Stellen bei den Doxographen vorhanden, welche zeigen, daß es sich im zweiten Teile des Gedichts um fremde Meinungen handelt. So sehe ich z. B. bei Hippolyt, daß er die beiden Teile klar unterscheidet, indem er die Scheinlehre als τὴν πολλῶν δόξαν nennt, wogegen er bei Besprechung der Meinung des Parmenides sagt: „ὁ αὐτὸς δὲ εἶπεν".[3]) Ebenso stimmt damit das Zitat von Alexander bei Simplicius überein, indem die Scheinlehre τῶν πολλῶν δόξα καὶ τὰ φαινόμενα φυσιολογῶν[4]) genannt wird. Es ist auch nicht möglich, die Scheinlehre anders zu begreifen, da Parmenides nur das eine Sein kennt, außer welchem nichts mehr zu denken ist. Da das Nichtseiende nicht ist, so ist auch die Welt nicht; und so wäre ein unüberbrückbarer Widerspruch in der ganzen Lehre des Parmenides, würde er dennoch

[1]) Simpl. Phys. 38ᵛ, 50; 31ᵛ, 40; Alex. Metaph. *Λ*. 1, 1069a, 18: *Π*. δὲ ἓν τοῖς πρὸς δόξαν πῦρ καὶ γῆν; Diog. IX, 22: διοσήν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν.

[2]) Plut. adv. Col. 1114 D.

[3]) Hippol. Ref. I, 11.

[4]) Simpl., ibid. 9ʳ, 1: κατὰ δὲ τὴν τῶν πολλῶν δόζαν καὶ τὰ φαινόμενα, φησίν, φυσιολογῶν, οὔτε ἓν λέγων ἔτι εἶναι τὸ ὂν οὔτε ἀγένητον κ. τ. λ.

versucht haben, die Weltentstehung zu erklären, da ja für ihn die Welt nichtseiend ist. Es wäre auch nicht möglich zu denken, daß er sich selbst unter die Meinung der Sterblichen gestellt hat, welche er bekämpft und die er als leeren Wahn bezeichnet, vor welchem ihn die Göttin warnt.[1])

Darin liegt die Schwäche der parmenideischen Anschauung, daß er nur ein Sein gelten ließ und so keine Erklärung der Welt mehr möglich war. Das geschah aber gerade daher, weil er kein Physiker war. Denn wäre er ein Physiker gewesen, so hätte er eine eigene physikalische Theorie begründet. Seine physikalische Schwäche, ebenso wie die seiner Nachfolger, hat Aristoteles bemerkt, und wie Sextus berichtet, habe er Parmenides und Melissus *ἀφυσίκους* genannt.[2]) In der Physik lesen wir auch, daß Aristoteles die Forschungen des Parmenides und Melissus nicht als physikalisch auffasst. Er sagt, daß diejenigen, welche auf Einheit und Unbeweglichkeit ausgehen, nicht physikalisch urteilen *οὐ περὶ φύσεως*. Die Art und Weise, wie Parmenides und Melissus zu diesen Schlüssen gekommen seien, nennt er *λόγος ἐριστικός*, weil sie das Eine nur des Begriffs wegen aufgestellt und so die Anfänge geleugnet haben. Daher zählt er sie auch nicht zu den Naturforschern (*φυσικοί*), wie es z. B. aus dem Satze erhellt: „Notwendig ist aber ein Prinzip oder mehrere; und wenn eins entweder unbeweglich, wie Parmenides und Melissus sagen, oder beweglich wie die Naturforscher".[3]) Hier scheidet er die Eleaten aus. Diese Ausscheidung wird bei Aristoteles überall eingehalten, so daß es deutlich ist, daß er die Eleaten nicht zu den Naturforschern,

---

[1]) Parm. Frg. 1, 30: *ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.*

[2]) Sext. Emp. adv. math. X, 485: *οἱ περὶ Π'. καὶ Μέλισσον, οὓς ὁ Ἀριστοτέλης στασιώτας τε καὶ ἀφυσίκους κέκληκεν, στασιώτας μὲν ἀπὸ τῆς στάσεως, ἀφυσίκους δὲ ὅτι ἀρχὴ κινήσεως ἐστίν ἡ φύσις, ἣν ἀνεῖλον φάμενοι μηδὲν κεκεῖσθαι.* Vgl. auch Plato, Theät. XXVII.

[3]) Arist. Phys. I, 2, 184b: *Ἀνάγκη δ' ἤτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν, ἢ πλείους· καὶ εἰ μίαν, ἤτοι ἀκίνητον, ὥσπερ φησὶ Παρμενίδης καὶ Μέλισσος· ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοί.* Vgl. Metaph. I, 8: *Τὸ μὲν οὖν εἰ ἓν καὶ ἀκίνητον τὸ ὂν σκοπεῖν, οὐ περὶ φύσεώς ἐστι σκοπεῖν.* Vgl. De coelo III, 1.

nämlich zu den Ioniern, gerechnet hat, welche er auch anderwärts *φυσιόλογοι* nennt.

Dieselbe Bezeichnung finden wir auch bei Simplicius, der ebenso unter *φυσικοί* die Ionier und andere versteht, nicht aber die Eleaten.[1]) Denn was die Nachfolger des Parmenides anbetrifft, wie Melissus und Zeno, so ist es ganz sicher, daß sie keine physikalische Lehre boten, sondern sich ganz der Dialektik hingaben, weil sie diese als das Wichtigste ansahen. Dasselbe gilt auch von Parmenides, woraus zu erkennen ist, daß auch er das Hauptgewicht auf die Dialektik legte. Da er kein Physiker war, hat er auch keine physikalische Lehre geben können. Daher hat er im zweiten Teil seines Gedichts nur fremde Gedanken aufgenommen, welche er für einen leeren Schein und Irrtum ausgab. Unter diesen fremden Gedanken sind, wie bereits ausgeführt wurde, diejenigen zu verstehen, die in der Zeit des Parmenides im Umlaufe waren und sich besonderen Ansehens erfreuten.

Es waren drei Richtungen, die anaximandische, pythagoreische und heraklitische. Diese drei physikalischen Kosmologien hat Parmenides benutzt, um sie als eine besondere Meinung der Menschen in der Scheinlehre niederzulegen. Es findet sich in diesem Teil keine Polemik gegen fremde Meinungen, wie das Patin und andere nachzuweisen versucht haben, weil Parmenides keine neue physikalische Lehre, die sich von den früheren unterscheidet, lehrte. Auch ist der Einwand nicht stichhaltig, den Zeller angeführt hat, nämlich, daß der zweite Teil ebenso von der Göttin stammt. Das kann kein Beweis dagegen sein, vielmehr spricht das für die von mir aufgestellte Auffassung. Denn die Göttin spielt bei Parmenides dieselbe Rolle, wie die Muse bei den Dichtern; sie hat aber hier die Aufgabe, das ganze Gedicht vorzutragen, um demselben mehr Autorität zu verleihen. Ähnlich wie die Isis dem Horus, so erteilt die Göttin dem Parmenides Unterricht. Jede Weisheit

[1]) Simpl. Phys. 9^{r}, 47: *φυσικοὺς δὲ τοῦς περὶ Θαλῆν καὶ Ἀναξίμανδρον καὶ Ἀναξιμένην καὶ Ἀναξαγόραν καὶ Δημόκριτον καὶ τοῦς τοιούτους.* — 32^{r}: *ὡς δὲ οἱ φυσικοί φασι, δύο τρόποι εἰσίν.* Vgl. auch 11^{v}, 25.

wurde als von Gott stammend angesehen. Jedes Trachten nach Wahrheit wurde als Anstreben zur Göttlichkeit und Erkenntnis des göttlichen Wesens aufgefaßt. So ist die Göttin eine Weisheitsspenderin, da sie den Zweck hat, den Menschen das Göttliche nahezubringen. Ebenso die ägyptische Isis, die als Stimme der Wahrheit, denjenigen die göttlichen Dinge offenbart, die wahrhaft und mit Recht Hieroglyphen und Hierostolen genannt werden.[1])

Daß es sich wirklich in der Scheinlehre um frühere Welterklärungen handelt, muß nun untersucht werden.

§ 7. Die Prinzipien.

Wenn wir die verschiedenen Erklärungen des Weltentstehens überblicken, so sehen wir, daß alle zur Erklärung der Gegensätze bedürfen. So sagt auch Aristoteles, daß alle als Anfänge Gegensätze annehmen, d. h. diese zu Prinzipien machen (*ἀρχαί*). Ebenso soll auch Parmenides, der sonst das Eine unbeweglich lehrte, die Gegensätze angenommen haben; denn einige setzen Warmes und Kaltes, andere Nasses und Trockenes, wieder einige Ungerades und Gerades, andere Freundschaft und Feindschaft als Ursachen des Werdens an.[2])

In der Tat werden von Parmenides im zweiten Teile des Gedichts zwei Prinzipien zur Erklärung der Welt angenommen, die er Formen (*μορφαί*) nennt, nämlich Licht und Nacht oder Feuer und Nacht (*φάος, νύξ*).[3]) Der Ausdruck *μορφή* wird

---

[1]) Plut. De Is. et Osir. c. 3: *καὶ δεικνύουσαν (Ἶσιν) τὰ θεῖα τοῖς ἀληθῶς καὶ δικαίως ἱεροφόροις καὶ ἱεροστόλοις προσαγορευομένοις.* Vgl. Hesiod, Theog. 773.

[2]) Arist. Phys. I, 5, 188b: *οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ δὲ ὑγρὸν καὶ ξηρόν, ἕτερον δὲ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ νεῖκος καὶ φιλίαν, αἰτίας τέθενται τῆς γενέσεως.*

[3]) Parm. Frg. 8, 53—59:

μορφὰς γαρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν
τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστίν (ἐν ὧι πεπλανημένοι εἰσίν)
τἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ
ἤπιον ὄν, μέγ' (ἀραιὸν) ἐλαφρόν, ἑωυτῶι πάντοσε τωὐτόν
τῶι δ' ἑτέρωι μὴ ταὐτόν· ἀτὰρ κ' ἀκεῖνο κατ' αὐτό
τἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

von anderen *στοιχεῖον* oder *ἀρχή* genannt und will dasselbe besagen;[1]) er kommt auch bei Heraklit vor.[2]) Diese Prinzipien werden von Aristoteles als Wechselwirkung erklärt. Sie verhalten sich also wie Ursache und Wirkung zueinander, denn dazu sind immer Gegensätze nötig, von denen der eine das leidende, der andere das tätige Prinzip ist.[3]) Daher wird das Feuer im allgemeinen für das tätige oder bewegende Prinzip gesetzt, von dem die Ursache (*αἴτιον*) kommt, und das die Ordnung (*τάξις*) erhält.[4])

Diese Prinzipien werden voneinander durch ihre Merkmale (*δέμας* und *σήματα*) unterschieden. Wie das Sein, so haben auch Feuer und Nacht charakteristische Merkmale. Das Feuer oder Licht wird als ätherisches Flammenfeuer bezeichnet (*φλογὸς αἰθέριον*), das zugleich mild (*ἤπιον*) und gar leicht ist (*ἀραιόν*). Das letzte Merkmal wird auch als *ἐλαφρόν* überliefert, was eigentlich dem Sinne nach dasselbe besagt.

Weiter kommt dem Feuer noch eine Eigenschaft zu, nämlich die Dasselbigkeit (*ταὐτόν*); während das Feuer sich selbst gleich ist, ist es dem anderen nicht gleich (*μὴ ταὐτόν*). Diese Stelle erklärt Diels, als ob Parmenides hier gegen den Widersinn des Dualismus polemisiere und das Seiende, welches sich immer gleich bleibt, betone.[5]) Jedoch ist diese Erklärung nicht zutreffend, da Parmenides hier vom Feuer und nicht vom Seienden spricht. Er stellt hier das Feuer oder das Licht dem Dunkel entgegen, das als das wirkende Prinzip in sich wohl identisch ist, dem anderen nicht identisch ist, d. h. sich ver-

[1]) Z. B. Diog. IX, 21: *δύο τε εἶναι στοιχεῖα κ. τ. λ.*; Alex. Metaph. A 3, 984 b: . . . . *δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς* . . .

[2]) Herakl. Frg. 124: *ἄλογον δὲ κἀκεῖνο δόξενεν ἄν, εἰ ὁ μὲν ὅλος οὐρανός καὶ ἕκαστα τῶν μερῶν ἅπαντ' ἐν τάξει καὶ λόγωι καὶ μορφαῖς καὶ δυνάμεσιν καὶ περιόδοις.*

[3]) Arist. Metaph. I, 5.

[4]) Diog. ibid.: *δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης.* Vgl. Cicero Ac. II, 37: P. ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur.

[5]) Diels, Parmenides Lehrgedicht, S. 95.

ändernd nicht dasselbe sein kann. Ganz ebenso wie bei Heraklit das Feuer das gleiche ist und trotzdem sich verwandelt und daher den Wandlungen nicht ganz gleich, dem Wesen nach aber doch gleich ist. Das ist offenbar an dieser Stelle bei Parmenides gemeint.[1])

Die Nacht wird im Gegensatz zu dem leichten Feuer durch die Merkmale dicht und schwer gekennzeichnet (*πυκινὸν*, *ἐμβριθές*). Aus diesen Prinzipien besteht alles (*πάντα*) und ist durch die Wirkung derselben entstanden, denn außer ihnen gibt es nichts mehr.[2]) Man hat diese Prinzipien auch als Feuer und Erde (*γῆ*) aufgefaßt, wenngleich Parmenides in seinem Gedichte von der Erde nichts erwähnt, oder man hat sie, wie Aristoteles, einfach für kalt und warm bezeichnet und sie dem Seienden und Nichtseienden entsprechend gesetzt.[3])

Da nun Parmenides keine eigene Lehre von der Welt vorträgt, sondern die Meinungen (*γνώμαι*) der Sterblichen zusammenfaßt, so ist es nötig, dieses genauer zu zeigen. Was das erste Prinzip, das Feuer, anbelangt, so hat er dasselbe von Heraklit entlehnt, der das Feuer als Ursache der Weltregierung annahm.[4]) Dieses Feuer ist auch bei Heraklit ätherisch und hat sich durch die Luft hindurch in Wasser und Erde verwandelt. Es ist immer ein ewiglebendiges Feuer (*ἀείζωον*) nach Massen verglimmend und nach Massen verlöschend. Auch für den Diätetiker ist das Feuer das höchste Prinzip (*τὸ θερμότατον καὶ ἰσχυρότατον*), welches alles beherrscht.[5]) Das andere Prinzip, die Finsternis oder Nacht, ist das erloschene Feuer,

[1]) Es sei hier auch an Diätetikers *πάντα ταὐτὰ καὶ μὴ ταὐτά* erinnert. Pseudohipp. de diäta I, 5.

[2]) Parm. Frg. 9: *αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται*
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

[3]) Arist. Metaph. I, 5: *Τούτων δὲ τὸ μὲν κατὰ τὸ ὄν, τὸ θερμὸν τάττει, θάτερον δὲ (τὸ ψυχρὸν) κατὰ τὸ μὴ ὄν.*

[4]) Diog. IX, 7: *ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάνει καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι.*

[5]) Pseudohippokr. de diäta I, 10.

da das Feuer sich verlöschend zur Luft, Erde und Wasser verwandelt. Wenn nun fast alle Doxographen die Nacht als Erde bezeichnen, so ist das auf das erloschene Feuer Heraklits zu beziehen; denn das erloschene Feuer ist eben dunkel und kalt. Seine Verwandlung geschieht in Luft, Wasser, Erde oder wie Heraklit selbst sagt: „Feuer lebt der Erde Tod und Luft des Feuers Tod, Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers", „oder das Kalte wird warm, Warmes kalt."[1]) Daher nennt Parmenides die Nacht auch unsichtbar (*ἄφαντος*);[2]) denn auch bei ihm wird das Feuer nicht gleich zu Erde, sondern zuerst zu Luft.[3])

Verfolgen wir die Merkmale, die Parmenides den beiden Prinzipien zuschreibt, so fallen sofort zwei Merkmale besonders ins Auge. Ich meine *ἀραιόν* und *πυκνόν*. Diese Begriffe finden wir zuerst bei Anaximander, bei dem infolge der Bewegung die Verdichtung und Verdünnung zustande kommen, die zugleich auch Wärme und Kälte sind. Dasselbe lehrte auch Heraklit nach Diogenes, der alles durch Verdichtung und Verdünnung des Feuers entstehen ließ.[4]) Er nannte diese Wandlungen des Feuers auch Wege nach oben und unten, welche den Joniern auch geläufig waren. Ebenso kommen diese Benennungen bei dem Diätetiker vor.[5])

Die beiden anderen Merkmale *ἤπιον, ἐμβριθές* charakterisieren noch schärfer die Prinzipien. Das Feuer soll das Feinere sein im Gegensatz zur Nacht, die durch Verdünstung und Ver-

---

[1]) Herakl. Frg. 76: *ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀὴρ ζῆι τὸν πυρός θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.* Vgl. Frg. 126.

[2]) Vgl. Diog. IX, 11: *καὶ ἐκ μὴν λαμπροῦ τὸ θερμὸν, αὐξόμενον θέρος ποιεῖν, ἐκ δὲ τοῦ σκοτεινοῦ τὸ ὑγρὸν κ. τ. λ.*

[3]) Plut. Strom. 5 (Eus. P. E. I, 8, 5, D. 580): *λέγει (Π.) δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταῤῥυέντος ἀέρος γεγονέναι.*

[4]) Diog. ibid. 7: *πῦρ εἶναι στοιχεῖον καὶ πῦρὸς ἀμοιβὴν τὰ πάντα, ἀραιώσει καὶ πυκνώσει γινόμενα. — καὶ τὴν μεταβολὴν ὁδὸν ἄνω κάτω τόν τε κόσμον γίνεσθαι κατ' αὐτήν.*

[5]) Pseudohippokr. de diäta I, 5: *χωρεῖ δὲ πάντα καὶ θεῖα καὶ ἀνθρώπινα ἄνω καὶ κάτω ἀμειβόμενα.*

dichtung gröber und schwerer sei.[1]) Wenn zwar bei Heraklit und anderen diese Prädikate nicht vorhanden sind, so entsprechen sie im allgemeinen dem Wesen des Feuers und seinen Umwandlungen. Auch bei Heraklit wird das Feuer als das Feinere gedacht.

Beide Prinzipien, Feuer und Nacht, bilden das Ganze, das als *διάκοσμος* bezeichnet wird. Patin tritt hier für die von Karsten empfohlene Lesart ein, nämlich *τῶν (τὸν) διάκοσμον* — also der Gegensätze Welteinrichtung —,[2]) aber diese wird meistens bestritten, obgleich sie dem Zusammenhang durchaus entspricht und daher möglich ist. Ebenso benennt Heraklit die Weltordnung (*διακόσμησις*);[3]) auch dem Pseudohippokrates de diäta ist dieser Ausdruck bekannt.[4])

So sehen wir, daß die Prinzipien der Weltbildung auf Heraklit und die Ionier, also auf die Vorgänger des Parmenides, zurückgeführt werden können und nichts selbst für sich parmenideisches sind. Dieses haben auch Patin und zum Teil Überweg erkannt. Dagegen Zeller und Brandis verneinen es entschieden. Zeller gibt wohl zu, daß Anknüpfungspunkte gegeben waren, aber es sei keine ältere physikalische Theorie bekannt, welche Parmenides habe entnehmen können. Daher ist es ihm unwahrscheinlich, daß Parmenides andere Meinungen vorträgt.[5]) Das kommt aber daher, daß Zeller Parmenides überhaupt keine Polemik gegen Heraklit zugesteht.

§ 8. Das dritte Prinzip.

In dem schwierigen Fragment über die Kränze (*στεφάναι*), welches wir weiter untersuchen werden, kommt eine merk-

[1]) Simpl., ibid. 7^{v}, 10: *ἐπὶ τῷ δὲ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν, καὶ τὸ φάος, καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον· ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὀνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος, καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ βαρύ.*

[2]) Parm. Frg. 8, 60:

τόν (τῶν) σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω
ὡς οὐ μή ποτε τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσηι.

[3]) Herakl. Frg. 65: *χρησμοσύνη δὲ ἐστιν ἡ διακοσμησις.*

[4]) Hippokr. de diäta I, 6, 10.

[5]) Zeller, ibid., S. 571—572.

würdige Stelle von einem Daimon vor, der das All lenkt (*πάντα κυβερνᾷ*). Im Reiche der Flammen befindet sich dieser Daimon und läßt die Götter entstehen, von denen der Eros als der erste geformt wird.[1]) Er bewirkt auch die Mischung und weherfüllte Geburt und sendet zur Gattung das Weib dem Manne und umgekehrt den Mann dem Weibe. Simplicius fügt noch hinzu. daß er die Seelen aus Finsternis zum Licht und umgekehrt sende. Dieser Daimon wird auch zugleich als Urheber aller Bewegung (*πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως*) Dike und Notwendigkeit genannt.[2])

Was ist nun dieser Daimon? Plutarch erklärt den Daimon für die Mutter des Eros Aphrodite und dachte offenbar an denselben Namen des Planeten. Doch ist diese Erklärung nicht möglich, da bei Parmenides der Daimon im Mittelpunkte der Welt steht.[3]) Deshalb hat Berger versucht, denselben auf die Sonne zu beziehen, als die Urheberin des Lebens.[4]) Jedoch ist auch diese Vermutung nicht zutreffend, weil Parmenides später auf die Sonne als das reine Feuer zu sprechen kommt und also die Sonne als etwas anderes auffaßt. Ebenso die Meinung Fülleborns, der Daimon sei die personifizierte Mutter des Eros, kann wenig Anhaltspunkte finden; denn der Daimon ist nicht allein Urheber des Eros, sondern des Ganzen.

Einen Aufschluß hierüber gibt uns die Stelle bei Anatolius, wo der Daimon mit der Hestia der Pythagoreer zusammengestellt wird.[5]) Die Pythagoreer, z. B. Philolaos, sprechen von

---

[1]) Parm. Frg. 12, 3: *ἐν δὲ μέσοι τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι.* Ibid. 13: *πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.*

[2]) Aët., ibid. II, 7.

[3]) Plut. Amat. 13: *διὸ Π'. μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων κ. τ. λ.*

[4]) Berger, Zonenlehre des Parmenides. B. d. Sächs. Ges. d. W. 1895, St. 674.

[5]) Anatol. de decade ed. Heib. p. 30: *ἐοίκασι δὲ κατά γε τοῦτο κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορικοῖς οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην καὶ σχεδὸν οἱ πλεῖστοι τῶν πάλαι σοφῶν, φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.* Vgl. Simpl., ibid. 319ᵛ, 5: *καὶ διὰ τοῦτο οἱ μὲν Πυθαγόρειοι Ἑστίας τόπον καὶ Ζανός πύργον ἐκάλουν τὸ κέντρον.*

einer Göttin, welche in der Mitte (ἐν μέσῳ) der Kugel ihren Sitz hat und die welterhaltende Kraft besitzt.[1]) Diese Gottheit der Pythagoreer entspricht vollkommen dem Daimon des Parmenides, denn auch bei ihm befindet sich die Gottheit in der Mitte der feurigen Kränze und erhält die Welt.

Also sehen wir, daß auch dieses dritte Prinzip, das zur Entstehung des Weltganzen herangezogen wird, kein parmenideischer Gedanke ist. Wie die ersten beiden Prinzipien auf die Pythagoreer[2]) und Heraklit zurückgehen, so kann auch dieses verbindende Prinzip auf dieselben zurückgeführt werden.[3]) Bei Heraklit findet sich derselbe Gedanke, wenngleich der Name Ἔστία nicht genannt ist. So sagt er, daß alles durch Krieg und Streit zum Leben kommt. Derselbe Krieg ist Vater aller Dinge und macht diese zu Göttern und jene zu Menschen. Die verschiedenen Namen, die dem Daimon von Parmenides gegeben werden, entsprechen auch den Namen des Krieges. Es wird der Krieg mit Notwendigkeit und Recht (δίκη) zusammengestellt, ebenso wie auch die Dike des Parmenides als Notwendigkeit bezeichnet wird.[4]) Cicero führt noch an, daß des Gottes Modi Krieg, Streit, Eros und andere seien, die von Gott kommen.[5]) Dieses trifft mit dem heraklitischen Prinzip ganz zusammen, weil er den Gott alles werden läßt, indem er bald dieses, bald jenes sein kann.

Diese ganze Idee von dem Daimon ist wahrscheinlich keine griechische, sondern sie scheint aus Ägypten zu stammen. Daß die griechischen Denker in Ägypten gewesen sind, ist schon

---

[1]) Vgl. Aët., ibid. II, 7, 7.

[2]) Die Pythagoreer kannten die Gegensätze von Licht und Finsternis. Arist. Metaph. A. 5, 986a.

[3]) Simpl., ibid. 8r, 15: spricht von dem Daimon als von einer bewegenden Ursache: *ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἐν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησαν.* Vgl. Arist. Metaph. I, 4.

[4]) Herakl. Frg. 80: *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.*

[5]) Cic. de nat. deor. I, 12, 28.

vielfach nachgewiesen worden, doch sind die Berührungen der griechischen Gedanken mit der ägyptischen Religionslehre noch wenig betont. An dieser Stelle sei mir nur gestattet, auf die Idee der Göttin hinzuweisen. Plutarch in seinem Werk über Isis und Osiris schreibt über die Götterlehre der Ägypter und weist auf die ähnlichen Züge der griechischen Denker hin. Er sagt außerdem, daß die griechischen Denker in Ägypten gewesen seien, so z. B. Thales, Plato und Homer. Besonders scheinen die Pythagoreer viel in Ägypten gelernt zu haben, da ihre Lehre starke Berührungen mit den dortigen aufweisen, so auch die Zahlenlehre. Die herrschende Göttin sei die Isis, welche als das oberste sichtbare Wesen bezeichnet wird.[1]) Hierher gehört auch die Lehre des Zoroaster, der zwischen Licht und Finsternis einen vermittelnden Gott angenommen haben soll.[2])

§ 9. Die Weltbildung.

Lenken wir nun unsere Aufmerksamkeit auf die Lehre des Parmenides von den Kränzen (*στεφάναι*), die besonders viel untersucht worden ist. Sie bildet den schwierigsten Teil der Doxa, weil hier die Kosmologie mit der Kosmogonie verbunden ist und weil hierüber nur lückenhafte Überlieferungen vorhanden sind. Daher läßt sich eine klare Vorstellung über die Weltbildungslehre des Parmenides nicht gewinnen. Darüber sind aber die Forscher einig, daß die Lehre von den Kränzen keine selbständige des Parmenides sei, sondern sie vielmehr an das pythagoreische und das anaxamandrische Weltsystem erinnert, warum er auch von Strabo als ein *ἀνὴρ πυθαγορεῖος* genannt wurde.[3]) Die neuesten Untersuchungen widersprechen

---

[1]) Die Isis wird bei den Ägyptern als Gerechtigkeit und Weisheit vorgestellt. Vgl. Plut. Is. et Osir. c. 3: *διὸ καὶ τῶν ἐν Ἑρμοῦ πόλει Μουσῶν τὴν προτερὰν Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, σοφίαν, ὥσπερ εἴρηται.*

[2]) Ibid. c. 46: *οὗτος (Ζωρόαστρις) οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὡρομάζην τὸν δ' Ἀρειμάνιον καὶ προσαπεφαίνετο τὸ μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι.*

[3]) Strabo VI, 1, p. 252.

sich in dem Maße, daß noch keine entscheidende Lösung möglich ist.

Ich führe hier die Erklärung Diels an, an welche sich auch Kinkel anschließt. Jener geht davon aus, daß er die Kränze (*στεφάναι*) als die Himmelsringe bestimmt, welche im Kosmos über- und untereinander lagern. Und zwar gebe es eine Art von Ringen, die aus unvermischtem Feuer und Erde gebildet sei. Diese Art habe zwei Sphären, deren erste das umschließende Firmament, nämlich *ὄλυμπος ἔσχατος* und deren zweite die in der Mitte sich befindliche Erde sei. So entspreche das umschließende Firmament der Peripherie (*πέρας*), die Erde dem Zentrum (*μέσον*), wo der Sitz der Göttin sei. Zwischen diesen beiden befinde sich eine gemischte, aus Licht und Finsternis bestehende Sphäre, welche die Gestirnkränze in sich fasse. Nun steige der Dunst von der Erde auf und da er sich zu Ringen verdichte, scheine aus ihnen das Feuer hervor. Diese aus Luft gemischten Streifen sollen die Milchstraße sein; die anderen stellen Sonne, Mond und die Planeten dar.[1])

Gegen diese Erklärung ist einzuwenden, daß hier die Dreiteilung nicht deutlich hervortritt, welche Stobäus von Parmenides angibt: 1. die erste Art *τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ*, 2. die zweite Art *τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ*, 3. *μεταξὺ τούτων*. Es wird auch nicht gesagt, wie die Himmelsringe Firmament und Erde sein können. Die Erde befindet sich nach Diels im Zentrum, also in den gemischten Zonen, was aber gegen die Dreiteilung spricht. Auch das widerspricht der Überlieferung, daß die Göttin auf der Erde ihren Sitz haben soll. Zugleich ist die Entstehung des Weltgebäudes bei Diels nicht erklärt. Parmenides spricht aber in der Scheinlehre von dem Werdegang der Welt.

Da nun meiner Ansicht nach die ganze Weltbildungslehre des Parmenides keine eigene Hypothese ist, sondern nur eine Wiedergabe der ihm bekannten Meinungen, so gilt es hier dies zu zeigen. Ich erblicke im ganzen die Beziehungen auf die

[1]) Diels, ibid., S. 104—105.

anaxamandrische, heraklitische und pythagoreische Lehre. Zunächst sei bemerkt, daß der Kosmos eine Kugel ist. Wir wissen, daß auch die Pythagoreer das Weltgebäude als eine Kugel (*σφαῖρα*) sich vorstellten, ebenso Heraklit und Xenophanes. Also war das eine allgemein herrschende Ansicht unter den Philosophen des Altertums. Nun ist diese Kugel infolge der Wirkungen der Prinzipien, nämlich des Lichts und der Finsternis und der zusammenhaltenden Göttin entstanden, die alle auf ein und dasselbe Prinzip, das Feuer, zurückgeführt werden können, wie das bei Heraklit und den Pythagoreern der Fall ist. Aus diesem Feuer ist infolge der Verdünnung und Verdichtung desselben, d. h. seiner Umwandlungen (*τροπαί*) alles entstanden. So entstanden die ungemischten und gemischten Kränze, die einen aus Verdünnung, die anderen aus Verdichtung und die Dazwischenliegenden. Der Ausdruck *στεινότεραι* bedeutet die engeren Kränze, die aus der Verdünnung entstanden sind und entsprechen den Kränzen *στεφάναι ἐκ τοῦ ἀραιοῦ*. Somit stimmt das Fragment mit Stobäus in diesem Fall ganz überein.[1])

Was soll nun mit den Kränzen gemeint sein? Mir scheinen die Kränze dasselbe, wie die Sphären Anaximanders zu sein. Diese sind durch das Weltganze verbreitet und übereinander geflochten und werden von dem feurigen Äther als einer Schranke umgeben. Die Sphären sind aber nicht als reale Gegenstände zu denken, sondern müssen als konzentrische Regionen vorgestellt werden. Die Weltkugel wird geometrisch in viele solche Regionen zerteilt, in deren Mitte das Feuer waltet. Daselbst befindet sich auch der Halt- und Schwerpunkt des Weltganzen, d. h. der Daimon. Von diesem Mittelpunkte entfernen sich in kreisförmiger Weise, infolge der

[1]) Parm. Frg. 12: *αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτοιο*
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἵεται αἶσα
ἔν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾶι.
Vgl. Stobäus, Ed. I, c. 22: *Π'. στεφάνας εἶναι περιπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας (ἐκ) φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων.*

Wandlungen des Feuers, einerseits die oberen Kränze oder Sphären, welche zu Himmel werden, andererseits die unteren, welche zu Erde sich verdichten und von einer festen Mauer zusammengehalten werden.

Dieses entspricht auch dem heraklitischen Weltgebäude, da Heraklit das Ganze ebenso in drei große Schichten eingeteilt hat, in Himmel, Erde und Dazwischenliegendes.[1]) Damit haben wir also die Dreiteilung.[2]) Nur ist die Erde nicht im Zentrum des Alls, wie das Diels meint, sondern unten (*κάτω*), im Gegensatz zum Himmel (*ἄνω*). Denn von Stobäus wird ausdrücklich gesagt, daß in der Mitte der Daimon seinen Sitz habe. Daher kann die Erde nicht im Zentrum sich befinden, sondern muß als das erloschene Feuer unten sein. Was die Angabe des Diogenes anbetrifft, daß Parmenides als Erster die Erde in die Mitte gestellt habe, so ist sie zweifelhaft, weil er von Anaximander dasselbe mitteilt.[3]) Bei Parmenides ist aber davon keine Rede und die anderen Doxographen schweigen darüber. Sonst widerspricht auch diese Angabe der ganzen Überlieferung, nach welcher nur ein Zentrum des Daimons gegeben ist; es wäre daher widersinnig, zwei Zentren anzunehmen. Die Nachrichten stimmen aber darin überein, daß die Erde kugelartig ist, nach Aetius *στρόγγυλος*, d. h. gewölbte Kugel. Eine ähnliche Gestalt der Erde lehrte, wie uns überliefert wird, auch Anaximander. Daher ist es ein Irrtum des Diogenes, wenn er die Kugelgestalt der Erde dem Parmenides als dem Ersten zuschreibt.[4])

Zwischen den Himmel und die Erde haben wir die Ge-

---

[1]) Herakl. Frg. 31: *ἐκ δὲ τοῦτου αὖθις γίγνεται γῆ καὶ οὐρανὸς καὶ τὰ ἐμπερι ε χόμενα.*

[2]) Vgl. Strabo, ibid.: *Περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ὧ ἤδη τὰ περίγεια.*

[3]) Diog. II, 1: *μέσην τε τὴν γῆν κεῖσθαι κέντρον τάξιν ἐπέχουσαν οὖσαν σφαιροειδῆ.* Vgl. ibid. IX, 21.

[4]) Aët. ibid. VIII, 48: *καὶ τὴν γῆν στρογγύλην, ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην.*

stirnsphären zu setzen, so die Sonne, Mond, Sterne und Milchstraße. Die Sterne werden ebenso wie bei Heraklit als *πιλήματα πυρὸς* vorgestellt,[1]) deren Schranken vom Himmel festgehalten werden, ebenso die Sonne und die Milchstrasse als Ausatmung des Feuers *ἀναπνοή* oder *ἐκπνοή* wie Anaximander sich ausdrückt.[2]) Alle diese Gestirne werden von Luft umkreist, welche von der Erde ausscheidet. Diese Ansicht von der Luftschicht steht auch mit der anaximandrischen Lehre im Zusammenhang, durch welche die Gestirne als Ausdünstungen des Feuers hervorleuchten.

Im allgemeinen stellt die Weltbildungslehre in der Scheinlehre die anaximandrisch-heraklitische dar. Nur mit Beziehung auf dieselbe kann man die ganze Lehre von den Kränzen verstehen, da Parmenides selbst kein eigenes kosmologisches System vorträgt, sondern die Meinungen der früheren Philosophen zusammenfaßt. Obwohl auf den ersten Blick die ganze Darstellungsweise befremdend zu sein scheint, sieht man doch aus der Vergleichung, welche kosmologischen Theorien Parmenides im Auge hat.

Hierzu bemerkt Origenes, daß Parmenides einen Weltuntergang gelehrt, in welcher Weise er ihn sich aber gedacht, nicht gesagt habe.[3]) Zeller meint, daß das ein Mißverständnis sei. Von den letzten Versen des Gedichts sagt er, daß dieselben sich mehr auf den Untergang der Einzelwesen als auf das Weltganze bezögen.[4]) Da nun die Verse zur Scheinlehre (*κατὰ δόξαν*) gehören, so kann hier von Parmenides eigener Meinung nicht die Rede sein. Eine Entscheidung hierin zu treffen, ist schwer, da es ganz unklar bleibt, wie der Weltuntergang zu denken ist. Dazu kommt der Widerspruch, wo

[1]) Ibid. II, 13: *Π'. καὶ Ἡράκλειτος πιλήματα πυρὸς τὰ ἄστρα;* — II, 7: *καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τόν γαλαξίαν κύκλον.*

[2]) Ibid. II, 25.

[3]) Origen. Philos. 17: *τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν.*

[4]) Parm. Frg. 19: *οὕτω τοι κατὰ δοξαν ἔφυ τάδε καὶ νυν ἔασι καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα.*

Aetius sagt, daß Parmenides die Ewigkeit der Welt gelehrt habe. Es ist möglich, daß die Aussage des Aetius über die Unvergänglichkeit der Welt auf das Sein des Parmenides zu beziehen ist; doch spricht dagegen die Tatsache, daß er das Sein nicht als Welt bezeichnet hat, und Aetius das Sein des Parmenides nur als Gott nennt.

Mir will scheinen, daß Parmenides, da er überhaupt in der Scheinlehre die Ansichten seiner Zeitgenossen vorträgt, hier auf die Lehren Heraklits und Anaximanders anspielt, welche zwar die Ewigkeit der Welt gelehrt, doch innerhalb des Weltfalls andere Welten vergehen ließen. So ist der Untergang der Welt *κατὰ δόξαν* verständlich, als Vergehen einer und Entstehen einer anderen Welt, wie das Anaximander und Heraklit gelehrt haben.

§ 10. Die Logoslehre.

Viele Schwierigkeiten haben auch die Fragmente über die menschliche Vernunft bereitet. Man fragte, wie sollte Parmenides die Vernunft aus demselben Stoff entstehen lassen wie die anderen Sinne? Die Vernunft führe uns doch zur Wahrheit, die Sinne aber sind trügerisch. Unverständlich blieb, daß Theophrast von Parmenides sagt, er habe das Denken und die Empfindung für dasselbe erklärt. Aus diesen Gründen wurde Parmenides auch als Materialist bezeichnet. Daher sagt Zeller: „Wir sehen hieraus, daß der Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen auch dem Parmenides noch ferne liegt und daß auch er noch nicht darauf ausgeht, die Wahrnehmung und das Denken nach ihrem Ursprung und ihrem formellen Charakter zu unterscheiden, so sehr er auch den Vorzug der vernünftigen Rede vor der sinnlichen Anschauung anerkennt.“[2]) Dieses Urteil kann aber nur dann gefällt

[1]) Aët., ibid. II, 4, 11: *Ξενοφάνες, Π', Μέλισσος ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον τὸν κόσμον.*

[2]) Zeller, ibid., S. 580; vgl. Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie, S. 93.

werden, wenn man die Denkweise des Parmenides nicht recht unterschieden hat. Man glaubt hierin eine besondere Lehre des Parmenides über die Vernunft zu finden, was aber durchaus nicht der Fall ist. Hat er doch nicht umsonst diese Ansicht in den zweiten Teil des Gedichts gestellt, als eine der Meinungen der Sterblichen; so muß sie auch als solche aufgefaßt werden.

Es ist auch nicht schwer zu zeigen, daß es sich hier um eine bestimmte Auffassung seiner Vorgänger handelt, nämlich um diejenige Heraklits. Sehen wir näher zu, was Theophrast überliefert. Er sagt: „Parmenides hat nichts bestimmt, nur daß die Erkenntnis nach dem Überwiegen der beiden Elemente sei; denn je nachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gegenstand ein anderer, besser und reiner aber derjenige durch das Warme.“ [1]) Damit stimmt auch das Fragment überein, in dem von der Vernunft gesagt wird, sie verhalte sich jedesmal in Bezug auf die Mischung seiner Organe (*μελέων*).[2]) Soviel ist also klar, daß der Unterschied im Denken jedesmal aus dem Überwiegen des warmen oder kalten Elements entspringt. Es hängt davon ab, wieviel Wärme vorhanden ist, damit der Gedanke reiner wird. Wie die Vernunft, so wird auch die Sinnesart durch die Stoffe im Körper bestimmt.

Vergleichen wir diese Ansicht mit der heraklitischen, so haben wir dieselbe Anschauungsweise; es sind nämlich nach ihm die besten die trockensten, die vernunftlosen aber die feuchten Seelen.[3]) Auch hier sind die Gedanken von den

---

[1]) Theophr. de sensu 3: *Π'. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀρώρικεν ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντοιν στοιχείοιν κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρηι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν.*

[2]) Parm. Frg. 16: *ὡς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων*
τὼς νόος ἀνθρώποισι παριστᾶται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί. τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

[3]) Herakl. Frg. 118: *αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.* Vgl. Stob. Ecl. I, 48: *Ἡ. ᾠοτοειδῆ τὴν ψυχὴν ὡρίσατο.*

Stoffen abhängig und werden von ihnen bestimmt. Ich erinnere ebenso an die Lehre des Diätetikers, welcher lehrt, daß im reinen Feuer die Seele, Vernunft und Weisheit sich befinden.[1]) Diese Ansicht entspricht auch vollständig der ganzen Weltordnung Heraklits, welche aus den Wandlungen des Feuers besteht. Wenn alles in der Welt aus den Elementen zusammengesetzt ist, so muß ebenso die Seele aus denselben bestehen und jedesmal nach Überwiegen des einen oder des anderen Stoffes einen besonderen Zustand annehmen, wie Parmenides sagt *τὸ γὰρ πλέον ἐστὶν νόημα.*

Damit ist aber nun keineswegs gesagt, daß Empfinden und Denken (*αἰσθάνεσθαι, φρονεῖν*) dasselbe ist. Sie bestehen wohl aus denselben Stoffen, aber das Denken ist das Reinere. Theophrast übt hier Kritik und urteilt, daß nach solcher Ansicht das Empfinden von dem Denken sich gar nicht unterscheide und sei „wie dasselbe" (*ὡς ταὐτό*).[2]) Von seinem Standpunkt ist die Kritik ganz berechtigt, da nach ihm das Denken nichts Stoffartiges sein kann, dagegen sehen Heraklit und der Diätetiker hierin keinen Unterschied, trotzdem haben sie die beiden Seelenvermögen nicht vermengt. Deshalb ist es durchaus falsch, wenn Fülleborn von Parmenides hierüber folgendermaßen urteilt: „Parmenides nahm an, daß beides (Empfindung und Denken) im Menschen zu Einem gemischt sei. Da jede Bewegung des Körpers von Vorstellung herrührt oder davon begleitet wird, keine Bewegung aber ohne Empfindung ist: so war diese Verwechslung zu entschuldigen."[3]) Eine solche Entschuldigung ist aber hier durchaus unnötig, weil die psychologischen Fragen vor Plato überhaupt noch nicht entschieden wurden und Fülleborn umsonst dem Parmenides mit einer modernen Erklärung zu Hilfe eilt. Wie in Heraklits Zeit die psychologischen Fragen behandelt wurden, zeigt die Auffas-

[1]) Hipp. d. deät. I, 7: *ψυχὴ πυρὸς καὶ ὕδατος σύγκρησιν ἔχουσα*; I, 10: *ἐν τούτωι (πυρὶ) ψυχή, νόος, φρόνησις κ. τ. λ.*

[2]) Theophr., ibid.: *τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει.*

[3]) Fülleborn, Fragmente des Parmenides, S. 95.

sung vom Gedächtnis und Vergessen (*μνήμη, λήθη*).[1]) Gleichwie das Denken aus Mischung der Stoffe besteht, so ist auch Gedächtnis und Vergessen nicht anders als Mischung von Licht und Finsternis oder des warmen und kalten Elements, oder des trockenen und feuchten. So wird auch die Lehre Heraklits von Sextus überliefert, daß bei ihm das Vergessen die Entweichung der Gedanken ist, die feucht geworden sind.[2])

Wie das All aus diesen beiden Stoffen zusammengesetzt ist, so auch die Vernunft, das Höchste im Menschen. Sie unterscheidet sich nur durch die Reinheit des Stoffes, ist aber selbst abhängig von der allgemeinen Vernunft (*κουὸς, λόγος*), die in der Welt waltet.[3]) Zur Bestätigung dieser Ansicht kann noch auf die Vorstellung von der Empfindung des Leichnams hingewiesen werden. Der Leichnam soll eine Art Empfindung haben, nur bezieht sich dieselbe auf das Dunkle und Kalte. Da das Feuer fehlt, so kann kein Leben und kein Denken in ihm mehr vorhanden sein, wohl aber eine Art Empfindung. Damit stimmt aber die Schlußangabe Theophrasts über die gemeinsame Erkenntnis überein (*γνῶσις*). Jedes Sein soll eine Art Erkenntnis haben, wie überhaupt der allgemeine Logos allen gemeinsam ist, oder wie sich Heraklit ausdrückt, „gemeinsam ist allen das Denken".[4])

Wir sehen also, daß die Vernunftauffassung, die sich in der Scheinlehre des Parmenides findet, auf Heraklit zurückgeht. Er wollte hier auch keine Erklärung der Vernunft geben, sondern vielmehr die Auffassung seiner Vorgänger mitteilen. Für ihn selbst war die Vernunft nicht von der Welt verschieden, sondern gehörte ebenso zu ihr wie andere Seelenvermögen. Erkennt er auch durch die Vernunft das höhere

[1]) Theophr., ibid.: *διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γένεσθαι διὰ τῆς κράσεως.*

[2]) Sextus VII, 129.

[3]) Theophr., ibid.: *ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐκ οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὂν ἔχειν τινα γνῶσιν.*

[4]) Herakl. Frg. 113: *ξυνὸν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν.*

Dasein und die Wahrheit, so schreibt er derselben doch nicht das ideale Wesen zu, wie es dem Seienden zukommt. Erst bei Anaxagoras tritt zuerst der Unterschied des Geistigen und Körperlichen im Menschen hervor, wenn er den Geist mit keinem Dinge sich vermischen, sondern allein für sich und selbstherrlich walten läßt.[1]) Bei Parmenides konnte die Vernunft keine andere Stellung einnehmen, da er die Welt überhaupt leugnete und in ihr nichts Unvermischtes und für sich Seiendes fand, wenn auch trotzdem die Vernunft ihn zur Anerkennung des einen Seienden zwang, worin freilich auch die Einseitigkeit seiner Weltanschauung besteht.

Außerdem ist es wichtig, hier darauf hinzuweisen, daß Diogenes und mit ihm Stobäus von der Gleichheit der Seele und Vernunft bei Parmenides reden.[2]) Zeller und Brandis gehen auf diesen Punkt nicht näher ein. Wir haben aber doch daran ein gewisses Interesse.

Über die Gleichheit der Seele und Vernunft ist bei Heraklit keine Angabe vorhanden. Als eigene Ansicht des Parmenides kann diese Mitteilung des Diogenes und Stobäus nicht gelten, da sie zur Scheinlehre und nicht zur Seinslehre gehört und demnächst eine Meinung der Sterblichen ist. Wir brauchen auch nicht weit zurückzugehen, um diese Auffassung bei einem der Zeitgenossen des Parmenides anzutreffen. So sehen wir, daß der Diätetiker ebenso die Gleichheit der Seele und des Geistes lehrte. Er nahm die Seele als eine Mischung (*σύγκρησις*) von Feuer und Wasser an, wodurch verschiedene Zustände möglich sind, da jeder höhere Zustand der Vernunft vom Überwiegen des Feuers abhängt. Dadurch ist die Gleichheit von Seele und Vernunft schon gegeben, weil die Vernunft nichts Abgesondertes für sich bildet, sondern ebenso, wie die Seele und der Leib, aus denselben Stoffen besteht.

---

[1]) Anaxag. Frg. 12: *τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νοῦς δὲ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμεικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτός ἐπ' ἐωυτοῦ ἐστίν.*

[2]) Diog. IX, 22: *καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτον εἶναι.* Vgl. Stob. Ecl. I, c. 51.

Wenn daher dem Parmenides diese Lehre zugeschrieben wird, so erklärt sich das leicht aus der Scheinlehre, wo die waltenden Meinungen der philosophischen Schulen in der Zeit des Parmenides zusammengestellt sind.

§ II. Das Schicksal oder die Notwendigkeit.

Indem wir die Prinzipien zur Weltbildung untersuchten, ergab sich, daß neben den zwei Gegensätzen Licht und Finsternis noch ein drittes als verbindendes Element hinzukommen muß. Wir haben das dritte Prinzip als die Göttin bestimmt und bemerkt, daß Parmenides derselben mehrere Namen gegeben hat, wie *δίκη, θέμις, ἀνάγκη, εἱμαρμένη*. An dieser Stelle möchte ich darauf hinweisen, daß Parmenides alles nach diesem Prinzip geschehen läßt (*πάντα κατ' ἀνάγκην*).[1]) Das sehen wir nicht so sehr in der Scheinlehre wie in der Seinslehre, denn in der Scheinlehre kommt er nur zweimal darauf zu sprechen, während er in der Seinslehre beständig betont, daß die Dike oder die Notwendigkeit das Sein bestimmt.[2]) So läßt die Dike es weder entstehen noch vergehen, sondern hält die Banden des Ganzen fest ohne Anfang und Ende, oder das Schicksal hat es ganz und unbeweglich gemacht. Aetius faßt alle diese gegebenen Namen als identisch auf, welche bei Parmenides auch selbst durcheinander gebraucht werden.[3])

Es fragt sich, was für Bedeutung aber der Dike zugeschrieben wird und worin das Wesen der Notwendigkeit besteht? Die Geschichte der Begriffe zeigt uns, daß schon Thales die Notwendigkeit in die Welterklärung aufgenommen hat und alles nach ihr geschehen läßt.[4]) Ebenso lehrte Anaxi-

---

[1]) Aët., ibid. I, 25, 3: *Π'. καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' ἀνάγκην.*

[2]) Parm. Frg. 8, 30: *κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη*
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει.
Parm. Frg. 37: *ἐπεὶ τὸ γε μοῖρ' ἐπέδησεν*
οὖλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι.

[3]) Aët., ibid.: *τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν.*

[4]) Plut. de plac. phil. I, E: *Θαλῆς· ἰσχυρότατον ἀνάγκη, κρατεῖ γὰρ τοῦ παντός.*

mander, daß nach der Notwendigkeit alles aus dem Unbegrenzten entstehen und wieder zu ihm zurückgehen wird. Bei Heraklit, dem Vorgänger und Gegner des Parmenides, sehen wir die Notwendigkeit oder das Schicksal stark betont. Er läßt alles nach Notwendigkeit zum Leben kommen, denn alles ist nach ihr bestimmt, auch die Sonne darf ihr Maß nicht überschreiten.[1])

Da nun Heraklit die Notwendigkeit mit verschiedenen Namen benennt und wir dieselben bei Parmenides finden, so ist es wahrscheinlich, daß Parmenides hierüber von ihm besonders beeinflußt worden ist, so daß er diese Idee der Notwendigkeit auch in seine Seinslehre aufgenommen hat. Diese Notwendigkeit oder Dike bedeutet nach Heraklit, wie Stobäus sagt, die Weisheit oder Vernunft.[2]) Heraklit hat also die Notwendigkeit als ein göttliches Gesetz aufgefaßt, das in der Welt regiert und nach dem alles geschieht. Nach ihm wechseln auch Tag und Nacht, Winter und Sommer. Ebenso scheint mir Parmenides das Wesen der Notwendigkeit gedacht zu haben; denn in der Scheinlehre, wo er die fremden Lehren vorgelegt, wird von der Göttin gesagt, daß sie alles beherrsche, was mit dem heraklitischen Schicksal übereinstimmt.

In der Seinslehre kann die Notwendigkeit auch nichts anderes als das Schicksal bedeuten. Das Sein wird durch die Dike bestimmt, die ihm besondere Merkmale gibt und es ewig bestehen läßt. Eine symbolische Gestalt hier anzunehmen, wäre ganz unzulässig, da es sich hier um eine innere Kraft handelt, nicht um die göttliche Erzählerin, welche dem Parmenides die ganze Lehre mitteilt.[3]) Es kann auch nicht sein, daß die Göttin selbst, von der das Gedicht stammt, das Sein in festen Banden hält und es weder entstehen noch vergehen läßt. Ebenso ist die Meinung Diels ausgeschlossen, welcher lediglich die Notwendigkeit als „Hüterin der physischen Ord-

---

[1]) Herakl. Frg. 80: ... *καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεώμενα.*

[2]) Stob. Ed. I, 5: *Ἡ. οὐσίαν εἱμαρμένης ἀπεφαίνετο λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα.*

[3]) Diels, Parm. Lehrgedicht, S. 56.

nung“ erklärt. Diese Erklärung könnte höchstens auf die Scheinlehre, nicht aber auf Seinslehre bezogen werden, da bei dem Sein von einer physischen Ordnung keine Rede sein kann. Vielmehr muß die Notwendigkeit als dem Wesen des Seins zugehörig aufgefaßt werden.[1])

§ 12. Das Sein als Gott.

Damit kommen wir auf die Frage, wie sich Parmenides das Sein eigentlich vorgestellt hat, ob es für ihn göttlich oder nicht göttlich war. Da er selbst nirgends vom Sein als von Gott gesprochen hat, so meinte man, er habe das Sein nicht als Gott aufgefaßt. Aus diesem Grunde hat besonders Zeller behauptet, daß sich Parmenides das Seiende nicht als Gottheit gedacht habe. Er sagt: „Den Namen der Gottheit geben wir dem Urwesen, um es von der Welt zu unterscheiden, wer das Endliche neben dem Ewigen ganz leugnet, kann ihn entbehren.“[2]) Dieses Bedenken Zellers ist aber von vornherein nicht stichhaltig; denn wenn man die Gottheit so auffaßt, wie es Zeller tut, so muß konsequenterweise die Gottheit des Thales, Heraklits, Anaximanders ebenso bezweifelt werden, da sie ja auch den Gott nicht als ein Urwesen von der Welt verschieden gedacht haben. Zeller geht hier von einer christlichen Gottesvorstellung aus, aber dann müßte er allen übrigen, selbst Plato, welcher eine solche Vorstellung nicht hatte, die Gottheit absprechen.[3])

Nun dürfen wir aber solchen Maßstab nicht anwenden. Von Thales an wissen wir, daß die Philosophen immer die Gottheit in der Welt hervorgehoben haben, und Plato rühmt

[1]) Vgl. auch Hipp. de diäta I, 5: . . . *καὶ τὰ μὲν ὀρέουσιν, οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖσι πάντα γίνεται δι' ἀγάγκην θείην καὶ ἃ βούλονται καὶ ἃ μὴ βούλονται.*

[2]) Zeller, ibid., S. 563.

[3]) Vgl. Plut. de Is. et Osir. wird die ägyptische Gottheit als das All und das Seiende bezeichnet, c. 9: *διὸ τὸν πρῶτον θεόν, ὃν τῷ παντὶ τὸν αὐτὸν νομίζουσιν, ὡς ἀφανῆ καὶ κεκρυμμένον ὄντα,* oder als Anfang, c. 36: *ἀρχὴ γὰρ ὁ θεός.* Vgl. auch Arist. Metaph. I, 2.

deshalb die religiöse Seite der Philosophie des Thales.[1]) Unter den Vorgängern des Parmenides hat besonders sein Lehrer Xenophanes das Sein als Gott bezeichnet und nur eine Gottheit gelehrt. Er trat gegen die Volksauffassung der vielen Götter auf und verschmähte sie.

Dasselbe Sein des Xenophanes hat nun Parmenides aufgenommen und weiter ausgebildet und es wäre ganz undenkbar, daß er dem Sein die göttliche Seite ganz abgesprochen hätte. Das Eine mit allen den idealen Prädikaten, das allein für sich existiert, mangellos und der Welt unbedürftig, ohne Anfang und Ende sollte kein Gott sein? Was dürfte es dann vorstellen? Auch abgesehen davon, ob er das Sein intelligibel oder räumlich-stofflich gedacht habe, muß dasjenige, was keinen Anfang und kein Ende hat, der alten Anschauung gemäß als Gott bezeichnet werden, wie es auch Thales getan hat,[2]) oder wie für Plato Gott Anfang, Ende und Mitte aller Dinge ist.[3]) Daher ist auch die Meinung des Brandis, Parmenides habe den Begriff der Gottheit vermieden, um dem Sein kein fremdes Glied einzuschieben, ist unhaltbar. Denn das Sein ist schon selbst die Gottheit und braucht daher in keinem Verhältnis zu einer noch anderen Gottheit zu stehen. Es wird auch dadurch dem Sein nichts hinzugefügt, wenn dasselbe als Gott genannt wird, damit den Prädikaten, welche Parmenides dem Sein gegeben hat, das Sein nur als Gott gedacht werden kann.[4])

Um dieses noch klarer zu zeigen, will ich auf die Notwendigkeit, welche das Sein in sich zusammenhält, hinweisen. Wir haben bereits gesehen, daß die Notwendigkeit als göttliches Gesetz aufzufassen ist. Für Heraklit ist dieselbe auch die Vernunft, die alles beherrscht, und stammt selbst von Gott.

---

[1]) Plato, de legg. 899 B.

[2]) Hippol. Ref. haer I, 1, 1: *Θεῖον δὲ τοῦτο εἶναι, τὸ μήτ' ἀρχὴν μήτε τελευτὴν ἔχον.*

[3]) Plato, Legg. 715 E: *ὁμὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήντε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων κ. τ. λ.*

[4]) Auch die neueren Forscher nehmen in dieser Frage keine entschiedene Stellung ein.

Daher ist die Notwendigkeit als die Vernunft auch zugleich Gott selbst, das wohl bald dieses oder jenes sein kann, doch in allem ist als Krieg und Streit, Vater und Sohn. Offenbar ist auch unter der Notwendigkeit des Parmenides dasselbe zu verstehen, wenngleich er den Gott für unveränderlich hält und nicht alles aus ihm machen läßt. Darin besteht auch der Unterschied der beiden Lehren. In Bezug aber auf den Begriff der Notwendigkeit muß eine Übereinstimmung der Lehren angenommen werden. Das Schicksal, die Notwendigkeit und der Logos ist hier dasselbe. Zum Beweis dieser Annahme führe ich die Verse des Parmenides an — *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* — welche die Identität vom Denken und Sein enthalten. Darnach ist das Sein ein vernunftvolles Sein, weil es den Nus hat. Wird aber dem Sein die Vernunft zugeschrieben, so muß dasselbe als Gott anerkannt werden; denn ebenso schrieben des Parmenides Vorgänger dem Gott als dem Urheber die Vernunft oder Weisheit zu.

So haben auch die Alten das Sein des Parmenides verstanden.[1]) Wenn daher von ihm selbst der Name „Gott", wie das bei den anderen der Fall ist, nicht gebraucht wird, so kann hieraus nicht der Schluß gezogen werden, daß er unter dem Sein nicht die Gottheit verstanden habe. Er setzt hier das Sein des Xenophanes voraus, indem er es noch in anderer Richtung vervollständigt. Daß sich Parmenides das Sein wirklich als Gott vorgestellt hat, sagt uns z. B. Aetius.[2]) Warum er selbst den Namen „Gott oder göttlich" nicht gebraucht hat, kann nur so erklärt werden, daß es ihm nicht nahe lag, das göttliche Sein hervorzuheben, was schon Xenophanes seinerseits getan hat, als vielmehr das eine Sein, welches im Gegensatz zur Lehre Heraklits unbeweglich ist.

Was hier noch die Weiterentwicklung der Begriffe der Notwendigkeit anbelangt, so sei darauf hingewiesen, daß bei

[1]) Vgl. Stob., Ecl. I, c. 1, 29; Proklos VI, 93; Plato, Soph. XXXV.

[2]) Aët., ibid., I, 7, 26: *Π'. τὸ ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον σφαιροειδές (θεὸν εἶναι)*, vgl. auch Clemens, Strom. V, 113.

Plato und Aristoteles ebenso der Begriff vorkommt. Die Natur wird durch die innere Notwendigkeit bedingt; so muß das Werdende bei Plato unter der Notwendigkeit stehen,[1]) und bei Aristoteles ist das menschliche Leben von dem Drucke der Notwendigkeit bestimmt, welche eine Voraussetzung ist und zum Stoffe und dessen Bewegungen gehört.[2]) Deshalb ist sie selbst nicht das Ziel, sondern muß dem Zweck dienen, so z. B. ist ein Haus als Endziel zu den Materialien, Steinen, Ziegeln anzusehen. Ist aber die Notwendigkeit in der Natur selbst vorhanden, so steht ihr die Freiheit gegenüber, an welcher nicht die Natur, sondern Gott und die Vernunft teilnehmen. Dadurch stehen die Anschauungen des Plato und Aristoteles höher, daß sie die Freiheit der Gottheit zuschrieben, nicht so Heraklit und Parmenides, die die Gottheit ebenso unter die Notwendigkeit stellen, wie die Natur. Dieses spricht aber keineswegs dagegen, daß Parmenides das Sein nicht als Gottheit gedacht habe, sondern zeigt an, daß Sein Idealismus als eine Vorstufe zu demjenigen des Plato und Aristoteles anzusehen ist. Daß wir in der Philosophie des Parmenides wirklich eine Vorarbeit zu platonischem Idealismus sehen, müssen wir noch genauer untersuchen.

§ 13. Der Idealismus.

Haben wir die Lehre des Parmenides vom Sein kennen gelernt, so können wir seine philosophische Richtung bestimmen. Dadurch können wir auch die Stellung und Bedeutung seiner Lehre in der Geschichte der griechischen Philosophie kennzeichnen. Man hat sie verschieden beurteilt, je nachdem man

[1]) Plato, Tim., p. 68 E: *διὸ δὴ χρὴ δυ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασι ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἡ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν λογιζόμενον, ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὖ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.*

[2]) Arist. Phys. II, 9, 200a: *ἐν γὰρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον. Τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ.*

das Sein des Parmenides auffaßte. Auch hängt es davon ab, wie man die Scheinlehre bestimmt, ob man sie als eigene Meinung des Parmenides, oder als bloße Zusammenfassung der früheren Meinungen, wie wir es getan haben, bezeichnet. So ergaben sich verschiedene Ansichten über die Bedeutung der Philosophie des Parmenides.

Bei Überweg wird im allgemeinen von den Eleaten gesprochen und als das Charakteristische das Eine im Gegensatz zu der Vielheit betont. Die jüngeren Naturphilosophen sollen eine Vielheit von unveränderlichen Substanzen, die Eleaten dagegen nur eine unveränderliche Substanz gelehrt haben. Aber der wesentliche Unterschied zwischen den Ioniern und Eleaten ist von ihm nicht deutlich genug hervorgehoben. Er bezeichnet das Sein der Eleaten als eine unveränderliche Substanz, welche zugleich der Urstoff sei; daher wäre das Sein der Eleaten von dem einen Prinzip der Ionier kaum verschieden. Im allgemeinen haben aber beide Schulen eine Substanz angenommen und das ist schon das Charakteristische in der Philosophie des Thales, daß er alles auf eine Substanz zurückzuführen suchte, nämlich auf das Wasser als Ursprung aller Dinge. Dasselbe kann man auch von den anderen Ioniern sagen. Haben aber die Eleaten dasselbe Streben gehabt? Bei Xenophanes sehen wir noch eine eigene Physik, bei Parmenides aber schon nicht mehr, auch Melissus und Zeno besitzen keine solche. Sie legten vielmehr Wert auf das eine Sein, das von dem einen Prinzip der Ionier ganz verschieden ist. Den Ioniern fehlt noch ganz der Begriff des Seins, bei den Eleaten steht aber derselbe im Mittelpunkt der Philosophie. Darin liegt nämlich der Unterschied der beiden Schulen. Jene waren Naturforscher, diese Metaphysiker. Freilich führt auch Überweg an, daß die Eleaten das Sein gelehrt haben, aber er bestimmt es nicht näher, er spricht darüber nur als von einer unveränderlichen Substanz.[1])

Viel bestimmter drückt sich in dieser Frage Zeller aus. Er findet bei den Eleaten nur den Fortschritt der Philosophie

[1]) Überweg, ibid., S. 67—81.

darin, daß sie über die „sinnliche Erscheinung“ hinauszugehen versuchten. Der Unterschied der eleatischen Schule von der ionischen bestehe nur darin, daß die Eleaten das Wesen aller Dinge im Seienden fanden, welches selbst als Substanz der Körper zu denken sei. Somit soll das Seiende der Stoff sein, aus welchem die Dinge bestehen und deshalb sei es selbst sinnlich, wie Parmenides es als die „raumerfüllende“ Substanz bestimmt habe. Zum Beweis, daß die Eleaten das Intelligible von dem Sinnlichen, das Körperliche von dem Geistigen nicht zu unterscheiden vermochten, führt Zeller die Lehre von der Vernunft an, darnach die Vernunft ebenso eine Mischung von Stoffen, wie der übrige Leib sei.[1]) Da diese Ansicht Zellers zur Zeit die herrschendste ist und Überweg in diesem Punkte mit Zeller übereinstimmt, so müssen wir auf diese Frage näher eingehen.

Wohl versucht man in den neueren Untersuchungen die Berührungen des Parmenides mit Heraklit aufzuweisen. So tut das mit Recht Patin; aber in dieser Frage ist er noch von Zeller beherrscht und pflichtet ihm vollständig bei, indem er das Sein des Parmenides als eine „räumlich-stoffliche“ Einheit erklärt.[2]) Ebenso bezeichnet Gomperz das Sein als „raumerfüllendes Weltwesen“, dem die Ewigkeit und Unwandelbarkeit zukommt. Dies Sein, das mit einer körperlichen Masse versehen sei, soll eine „wohlgerundete Kugel“ sein. Es sei aber nicht bloß eine ausgedehnte Masse, wie es Zeller und Überweg annehmen, sondern habe auch eine geistige Seite. So soll das Stoffwesen zugleich ein Geisteswesen, und Gomperz vergleicht dasselbe Sein mit der Substanz des Spinoza, bei dem die beiden Attribute Ausdehnung und Denken dieselbe Substanz sind.[3])

Nun haben wir aber schon oben gezeigt, daß als die eigentliche Grundlehre des Parmenides die Seinslehre anzunehmen ist. Der Inhalt der Wahrheitslehre bildet das Seiende, das sich

[1]) Zeller, ibid., S. 165.
[2]) Patin, ibid., S. 557—576.
[3]) Gomperz, ibid., S. 140—146.

Parmenides nicht räumlich-sinnlich, sondern intelligibel vorstellt. Wir können auf die Prädikate des Seienden hinweisen, die klar für den Idealismus sprechen. So wird das Seiende dem Denken gleichgestellt und daher das Sein intelligibel gemacht. Es gibt zahlreiche Aussagen über diese Stelle des Parmenides, die alle dafür sprechen, daß das Seiende hier intelligibel gemeint ist. Es wird im Gegensatz zum Sinnlichen (*αἰσθητόν*), als *νοητόν* bezeichnet.[1]) Da Simplicius die Aussagen über das Seiende des Parmenides mehrfach zitiert und hierfür den Ausdruck „*περὶ τοῦ νοητοῦ*“ gebraucht, so ist es anzunehmen, daß der betreffende Abschnitt ursprünglich auch diese Überschrift getragen hat. Man kann auch andere Doxographen anführen, die ebenso das Sein als intelligibel bezeichnen.[2])

Als nächstes für den Idealismus entscheidendes Prädikat ist die Identität zu nennen. Parmenides selbst hat diese Lehre zwar noch nicht in den Vordergrund gestellt, hat aber dennoch das Sein ausdrücklich als das Identische bezeichnet. Auch bei Plato wird dies besonders betont; es werden die Ideen als das Identische im Gegensatz zu den materiellen Dingen hingestellt.[3]) Daher ist hier die Vorarbeit zum platonischen Idealismus zu suchen. Wir haben auch das Begrenzte bei Parmenides als ein ideales Merkmal des Seins gefunden und auf Plato und Aristoteles hingewiesen. Daher rühmt Aristoteles die Auffassung des Parmenides, weil er im Gegensatz zu Melissus das ideale Prinzip betont hat; denn das Unbegrenzte ist nach Aristoteles die Materie und daher sagt er, daß Melissus das Sein materiell gedacht habe.[4])

Ebenso darf das Merkmal Unteilbar für den Idealismus angeführt werden, denn das eine Sein ist für sich unteilbar, ebenso wie die platonische Idee, welche für sich selbst wohl immer dasselbe und unteilbar ist, als eine Vielheit aber teilbar

---

[1]) Simpl. d. cael. 557, 20: . . . *τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ.*

[2]) Vgl. Clem. Strom. 5, 15; Plut. adv. Col. 13 p.

[3]) Plato, Parm. V, B.

[4]) Arist. Phys. III, 6, 207 a.

in Raum und Zeit erscheinen kann. So gibt es nach Plato nur eine Idee des Gerechten und Schönen, es gibt aber viele gerechte und schöne Menschen.[1])

Von den übrigen Merkmalen ist besonders das Volle (*πλέον*) entscheidend. Dieses Prädikat hat meistens bewogen, das Sein des Parmenides räumlich aufzufassen. Man hat das Sein als eine stoffliche Masse zu erklären versucht, was aber gar nicht dem Sein im ganzen entspricht. Denn wenn es wirklich eine stoffliche Masse sein sollte, so ist es unverständlich, warum die Weltexistenz aufgehoben wird, da bei den Ioniern das Prinzip eine stoffliche Substanz ist und sie die Weltexistenz nicht geleugnet haben. Daher ist es ganz willkürlich, solche Ansicht dem Parmenides zuzuschreiben. Vielmehr wird durch das Volle die Geschlossenheit und Vollkommenheit des Seins zum Ausdruck gebracht. Er sagt doch, daß das Sein voll des Seins ist und versucht es geometrisch einer Kugel gleich zu erklären.[2])

Diels nimmt an, daß das Sein im Fragmente 8, 43—49 Verdickungen und Protuberanzen aufweise und nicht ganz gleichmäßig gebildet sei und so in sich Teile verberge. Doch ist diese Ansicht zurückzuweisen, da Parmenides deutlich jede Teilung des Seins in kleinere und größere Teile leugnet und im Sein keine Unterschiede zuläßt. Das Sein in seinem Gefüge bleibt sich immer gleich und lockert sich weder auf noch ballt sich zusammen,[3]) wie das Sein Heraklits, das bei den Umwandlungen bald zerstreut wird bald sich zusammenballt, einander naht und sich entfernt (*σκίδνησι-συνάγει*).[4]) Wenn

[1]) Vgl. Plato, Parm. XIV, XV; Teichmüller, Stud. z. Geschichte d. Begriffe, S. 111—112.

[2]) Parm. Frg. 8, 24: *πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.*
Vgl. Simpl. Phys. 31r, 20; Plat. Enn. V, 1, 8: *τὸ ὂν σφαίρης ὄγκῳ ἀπεικάζων, ὅπ πάντα ἔχει περιειλημμένα, καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ.*

[3]) Parm. Frg. 2: *οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι*
οὔτε σκιδνάμενον πάντηι πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

[4]) Herakl. Frg. 91: *ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει — καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.*

Brandis meint, daß Parmenides durch diesen Vergleich dem Sein „scheinbar Mannigfaltigkeit“ zuschrieb, so hat er das wahrscheinlich auf Grund der platonischen Kritik angenommen.[1])

Nun ist aber das Sein durchaus ideell gedacht, da es nur in Vorstellung mit idealen Merkmalen besteht, dem nichts Reales in der Welt entspricht, und da die Welt selbst als sinnliche Vielheit dem Nichtsein anheimfällt. Wir können auch die Aussagen der Doxographen anführen, die ebenso für den Idealismus sprechen. Besonders betont Simplicius in der Untersuchung der Lehre des Parmenides das ideelle Sein, welches er als das *ὄντως* oder *κυρίως ὄν* nennt. Er zitiert die Merkmale des Seins und sagt: „*τὰ τοῦ κυρίως ὄντος σημεῖα*“ oder an anderer Stelle wird statt *κυρίως ὄντος* gebraucht *ἀγένητον τὸ ὄντως ὄν*“. Diese Zusätze (*κυρίως, ὄντως*) zeigen, daß Simplicius es als ein wahrhaft Seiendes im ideellen Sinne gedacht hat. Dafür sprechen auch andere Stellen bei ihm. Er führt z. B. das begrenzte Sein an und sagt, daß nicht ein physisches Prinzip, sondern das wahrhaft Seiende gemeint ist.[2]) Entscheidender ist noch die Stelle, an der gesagt wird, daß Parmenides die Körper im zweiten Teile des Gedichts behandelt habe, das Sein sei aber körperlos.[3])

Interessant ist auch, daß Plutarch das Eine Sein des Parmenides ganz besonders unterscheidet. Seine Schrift wider den Colotes ist tendenzvoll, durch die er dem Colotes beweisen will, daß Parmenides die Natur der Dinge nicht aufgehoben, sondern von dem Sinnlichen das Ideale getrennt habe. Demnächst versucht Plutarch in Bezug auf das Sinnliche und Ideale den Dualismus des Parmenides zu retten. Für uns ist von Bedeutung, daß er die ideale Seite des Seins hervorgehoben hat, denn er sagt: „Das Ideelle setzt er in die Form des Einen

[1]) Brandis, Geschichte der Entwicklungen der griechischen Philosophie, S. 93.

[2]) Simpl., ibid. 5^{v}, 24: *ἢ πεπερασμένην, ὡς Π'. Πύρητος Ἐλεάτης, οὐ περὶ φυσικοῦ στοιχείου λέγοντες οὗτοι, ἀλλὰ περὶ τοῦ ὄντως ὄντος.*

[3]) Ibid. 19^{r}, 28: *Π'. τὰ σώματα ἐν τοῖς δοξαστοῖς τίθησι, καὶ ὁ Μ'. „ἓν ἐόν φησί, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν κ. τ. λ.“*

und Seienden, des Seienden, weil es ewig und unvergänglich ist, des Einen, weil es immer sich selbst gleich keine Verschiedenheit zuläßt".[1]) Damit stimmt auch Plotin überein, welcher, indem er die Identität des Seins und Denkens anführt, sagt, daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seiende nicht in die sinnlichen Dinge setzte.[2])

Man kann auch bei Aristoteles sehen, daß er das Seiende des Parmenides ideell aufgefaßt hat, wenn er bei den Unterschieden der Philosophie des Parmenides und Melissus angibt, daß ersterer das Eine dem Begriffe nach (*κατὰ λόγον*), der andere der Materie nach (*κατὰ ὕλην*) angenommen hat. Man hat diese Stelle nicht als entscheidend angenommen, weil Aristoteles weiter bei der Kritik der früheren Meinungen sagt, daß der Fehler derselben darin bestehe, daß die früheren Philosophen bei der Forschung nach der Wahrheit des Seienden nur das Sinnliche für das Seiende hielten. Da über Parmenides auch früher gesprochen war, so meinte man, es beziehe sich diese Stelle auf seine Lehre vom Sein. Diese Meinung ist aber irrtümlich, denn an der genannten Stelle spricht Aristoteles von der Vernunft, die sich als Mischung nach ihren einzelnen Zuständen verändert. Daselbst führt er auch Demokrit und Empedokles an und sagt von allen, daß sie alles für Wahrheit erklären mußten, weil sie die Sinneswahrnehmung für Erkenntnis und wiederum die Sinneswahrnehmung für Veränderung hielten. Daher konnte er sagen, daß sie das Seiende nur für sinnlich annahmen. Vom Sein des Parmenides ist aber Aristoteles ganz anderer Meinung, denn an dieser Stelle denkt er nicht an das Seiende, sondern an die Vernunft der Scheinlehre.[3])

Das ist deutlich ersichtlich aus seiner Kritik in den

---

[1]) Plut. adv. Col. 13, 1114 D: *εἰς μὲν τὴν τοῦ ἑνὸς καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον, ἓν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὑτό καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφοράν.*

[2]) Plat. Enn. V, 1, 8: *καὶ ἀκίνητον λέγει τοῦτο, καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαυρῶν ἀπ' αὐτοῦ.*

[3]) Arist. Metaph. IV, 5, 1009 b.

Büchern der Physik. Da weist er auf die Einseitigkeit der Behandlung des Seins hin; denn Parmenides und Melissus haben nicht die verschiedenen Arten des Seienden untersucht, sondern es allein dem Begriffe nach entschieden. Das Sein kann aber nach Aristoteles eine Vielheit bedeuten und ist entweder ein Wesen oder eine Größe oder eine Beschaffenheit. Parmenides und Melissus sagen davon gar nichts. Aristoteles zeigt, daß bei allen diesen Annahmen sie sich verfänglicher Schlüsse bedient und daher das Sein zu einem Nichts gemacht haben.[1]) Man sieht, daß er hier keine körperliche Masse, sondern das intelligible Sein gemeint hat; denn sonst hätte er auch auf diese Schwäche ihrer Auffassung hingedeutet, wie er das in der Metaphysik bei der Kritik über die Vernunft getan hat oder wie er daselbst weiter auf den Fehler der Naturforscher hinweist, welche einen allem zu Grunde liegenden Körper annahmen.

Auch Platon hat das Sein des Parmenides nicht anders verstanden. Wir können es aus seinen Kritiken ersehen, so z. B. aus dem Sophistes, wo er ausführt, daß das Nichtseiende im Gegensatz zur Lehre des Parmenides auch in einem Sinne möglich ist. Dies tut er, indem er die Lehren der „hochgeehrten" Männer heranzieht, ebenso das Sein des Parmenides, nicht aber seine Scheinlehre von dem warmen und kalten Prinzip. Ebenso verfährt er im Theäthet und scheidet den Parmenides aus der Reihe derjenigen, welche eine Bewegung annahmen, aus.[3]) Er widerlegt die Lehre des Parmenides vom Sein, indem er zeigt, wie das Sein eine Vielheit in sich birgt.[4]) Parmenides erklärt das Eine Sein mit dem All identisch, das sich gleichbleibt und begrenzt ist. Das greift Platon auf und weist nach, daß das Sein, wenn es Mitte und Ende hat, not-

[1]) Arist. Phys. I, 2, 3.

[2]) Plato, Soph. XXX, D.

[3]) Plato, Theät. VIII, E.

[4]) Plato, Soph. XXXII, E.: *Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Π. λεγει, — τοιοῦτόν γε ὂν τὸ ὂν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν.*

wendig auch Teile haben muß. Im Dialoge „Parmenides“ wird die ganze Lehre des Parmenides ad absurdum geführt und als widerspruchsvoll bezeichnet. Die Widerlegung der Seinslehre vom Kapitel 10—12 spricht dafür, daß das Seiende nur intelligibel aufzufassen ist; denn Platon spricht nichts von einer körperlichen Substanz oder Masse, sondern nimmt das Sein mit den von Parmenides gegebenen Prädikaten auf und kritisiert es dem Begriffe nach, indem er zeigt, daß das Sein nicht absolut eins sei, sondern eine Zweiheit ist, aus welcher sich dann die Vielheit ergibt.[1]) Dadurch will er die Einseitigkeit und Starrheit der Lehre hervorheben und daraus seine eigene Ideenlehre ausbilden. Somit war das Sein des Parmenides der Anfang für die Ideenlehre. Das eine Sein als Einheit mußte der Vielheit Platz geben. Das wird auch von Plato daselbst in weiteren Kapiteln eingehend ausgeführt.

Fassen wir nun das oben Dargelegte zusammen, so ergibt sich, daß das Sein des Parmenides intelligibel (*νοητόν*) zu verstehen ist. Im Gegensatze zu dem Hylozoismus der Naturforscher kann die Richtung der eleatischen Schule als Idealismus bezeichnet werden. Parmenides und seine Schüler sind reine Monisten, weil sie nur das Eine Sein gelten lassen. Daher kann die Philosophie des Parmenides als der Monismus im strengsten Sinne des Wortes genannt werden; denn auch Heraklits Philosophie ist eine monistische, aber nur insofern als er ein Prinzip annimmt, aus dem alles wird. In dieser Hinsicht, d. h. in Bezug auf das Prinzip des Werdens, steht Heraklit Plato viel näher als Parmenides. Was aber die ideale Seite anbetrifft, so müssen wir dem Parmenides einen näheren Platz zum platonischen Gedankengang anweisen. So nimmt nun Plato eine vermittelnde Stellung zwischen diesen beiden Lehren ein. Er nimmt die Vielheit und das Werden von Heraklit an, von Parmenides aber das ideale Sein, woraus dann sich sein

[1]) Plato, Parm. XIII, D: *Καὶ ὅλον ἄρα ἐστίν, ὃ ἂν ἓν ᾖ, καὶ μόριον ἔχει.* Ibid. 144 A: *Εἰ ἄρα ἔστιν ἕν, ἀνάγκη καὶ ἀριθμὸν εἶναι. Ἀλλὰ μὴν ἀριθμοῦ γε ὄντος πόλλ' ἂν εἴη καὶ πλῆθος ἄπειρον τῶν ὄντων.*

idealistischer Monismus ergibt. Für die Geschichte der Begriffe ist es noch wichtig zu erwähnen, daß die parmenideische Richtung später bei den Megarikern wiederkehrt, die das Sein des Parmenides aufnehmen und die sokratische Tugendlehre hinzufügten.

§ 14. Parmenides als Dialektiker.

Die große Bedeutung der eleatischen Schule als Begründerin der Dialektik hat schon in seiner Zeit Hegel anerkannt. Besonders rühmt er Zeno als den Anfänger der Dialektik, der Wissenschaft des reinen Denkens, die das wahrhaft Seiende untersucht. Daher war sie am Anfang nur auf die Methaphysik beschränkt und erst allmählich wurde sie auf andere Gebiete ausgedehnt.[1])

Die Anfänge der Dialektik scheinen aber in noch frühere Zeit als die des Zeno hinabzureichen. Teichmüller hat versucht zu zeigen, daß schon Anaximander der erste Dialektiker gewesen sei. Da die Dialektik eine Wissenschaft des Verstandes sei, so könne sie viel früher angefangen und als die früheste Form sich in der Etymologie geäußert haben. Als zweite Stufe der Dialektik könnte das Rätsel angesehen werden, da in dem vorwissenschaftlichen Zeitalter dasselbe als ein Ausdruck besonderer Weisheit gebraucht wurde. Bei den Griechen könnten zu dieser Periode die sieben Weisen gezählt werden. Als wissenschaftliche Stufe der Dialektik sei diejenige anzusehen, die mit den allgemeinen Begriffen sich befaßt. Aus der Geschichte der Philosophie sehen wir, daß Anaximander tatsächlich mit Begriffen gearbeitet hat; so verbreitet er sich über das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), das Prinzip (*ἀρχή*). Man kann den Ausführungen Teichmüllers durchaus beipflichten, da es doch ganz unverständlich wäre, woher die glänzende Dialektik Zenons plötzlich hätte entstehen können, wenn es nicht schon früher dazu gewisse Anleitungen gegeben hätte.[2])

---

[1]) Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. I, S. 302.

[2]) Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe, S. 568—573.

Den Fortschritt der Dialektik von Anaximander an können wir bei Xenophanes bemerken, der zuerst den Begriff des Seins in die Philosophie eingeführt hat. Von seiner Zeit an schlägt die griechische Philosophie eine mehr dialektische Richtung ein. Parmenides muß als die bedeutendste Erscheinung in der eleatischen Schule angesehen werden. Bei ihm sehen wir die Dialektik in gleicher Höhe wie bei seinen Schülern Zeno und Melissus ausgebildet. Daher muß die von Diogenes dem Aristoteles zugeschriebene Stelle dahin eingeschränkt werden, daß Zeno nicht Erfinder der Dialektik war, sondern daß in ihm die eleatische Dialektik die höchste Stufe erreicht hat; denn Diogenes schreibt daselbst auch dem Parmenides die dialektische Erfindung des sogenannten Achilles zu.[1])

Auch der platonische Dialog „Parmenides" kann dafür sprechen, daß die Dialektik des Parmenides in der alten Zeit in Ansehen stand. Plato läßt hier den Parmenides als den großen und ehrwürdigen Meister der Dialektik seine Ideenlehre vortragen. Hier wollte er nicht den Anfänger der Ideenlehre Sokrates das Wort führen lassen, wie er es sonst tut, sondern er wählte sich Parmenides und legt ihm solche Dialektik in den Mund, welche gewiß weder Parmenides noch seine Schüler besaßen. Ich führe noch an, daß Aristoteles in der Kritik der Lehren des Parmenides und Melissus über das Sein auch auf die dialektischen Schlüsse dieser beiden Philosophen hinweist, aber in einer ablehnenden Weise.[2]) Also kann die eleatische Dialektik als eine Vorstufe der meisterhaften platonisch-aristotelischen Dialektik angesehen werden.

Es wundert mich aber, daß Zeller dies entschieden bestreiten will, wenn er sagt: „die gesamte vorsokratische Philo-

---

[1]) Diog. IX, 25: *φησὶ δ' Ἀριστοτέλης εὑρετὴν αὐτὸν (Ζ'.) γενέσθαι διαλεκτικῆς ὥσπερ Ἐμπεδοκλέα ῥητορικῆς.* Vgl. dazu ibid. IX, 23: *καὶ πρῶτος (Π'.) ἐρωτῆσαι τὸν Ἀχιλλέα λόγον.*

[2]) Arist. Phys. I, 3, 186a: *Ἀμφότεροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης.* Vgl. auch Proklus VI, 255: *ἀμφωτέρωθεν ἐπιχειρεῖ ὁ Π'. περὶ τοῦ ἑνός, δεικνὺς τὴν δύναμιν τῆς διαλεκτικῆς, ἄρχεται δέ ἀπο τοῦ ἐσχάτου.*

sophie ist ihrem Inhalt und Zweck nach Naturphilosophie — kein System unterscheidet sich in dieser Beziehung so durchgreifend von allen anderen, daß wir es deshalb dialektisch oder ethisch nennen könnten".[1]) Die ionische Naturphilosopie unterscheidet sich aber, wie wir schon ausgeführt haben, dadurch von der eleatischen Schule, daß ihr noch die metaphysische Dialektik fehlte und sie daher noch nicht eigentlich Philosophie zu nennen ist, welche erst mit Xenophanes begann. Wenn das nicht zugestanden wird, so kann der Fortschritt der Philosophie garnicht verstanden werden, als ob die Philosophie von Thales bis Sokrates nur um einen Punkt sich gedreht hätte. Ich glaube aber in dieser Abhandlung gezeigt zu haben, daß die eleatische Schule in der Entwicklung der Philosophie und in der Geschichte der Begriffe eine viel höhere als die ionische und eine vermittelnde Stufe zur platonisch-aristotelischen Philosophie einnimmt.

[1]) Zeller, ibid., Bd. I, S. 64.

Curriculum vitae.

Visvald Sanders wurde als Sohn des Pastors Johann Sanders am 3./16. November 1885 in St. Petersburg geboren. Seine erste Bildung genoß er im Elternhause und besuchte das X. und nachher das VII. klassische Krohnsgymnasium in Petersburg. Im Jahre 1904 erhielt er das Reifezeugnis und bezog darauf im II. Semester desselben Jahres die Kaiserliche Universität Dorpat, woselbst er sich für das Studium der Theologie immatrikulieren ließ. Während seiner Studienzeit in Dorpat hörte er auch philosophische Vorlesungen an und löste die Preisschrift über das Thema „Die leidende Vernunft bei Aristoteles", die mit der silbernen Medaille gekrönt wurde. Im Mai 1908 beendigte er das Studium der Theologie mit dem wissenschaftlichen Kandidatengrad und reichte zur Erlangung des Diploms seine Kandidatenschrift ein über das Thema „Das messianische Selbstbewußtsein Jesu". Im Herbste desselben Jahres begab er sich nach Deutschland, um seine Studien in der Philosophie an den Universitäten Leipzig und München fortzusetzen.